ISSN 0024-7359



Le rire
thérapie du fanatisme

Armand Abécassis
Guy Bédouelle
Dominique Cerbelaud
Joël Clerget
Christian Duquoc
Robert Favre
Laurent Jaffro

230

Décembre 1996 - tome XLV-5

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1996

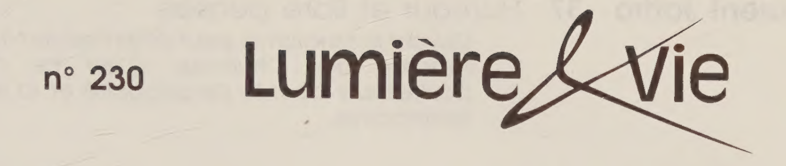
226
La violence et Dieu : rigueur et pardon
227
L'Apocalypse : le livre du désir
228
La société sans projet ou l'exil du sens
229
Autorité et dissentiment : Du gouvernement de l'Église
230
Le rire : thérapie du fanatisme

Directeur : Christian Duquoc
Secrétaires de rédaction :
Isabelle Chareire, Réginald Ringenbach
Administrateur : Gabrielle Nolte
Revue publiée avec le concours du centre national du livre



2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82

n° 230



Le rire : thérapie du fanatisme

3 Le rire multiforme

Armand Abécassis 7 Le rire des Patriarches

Le rire d'Abraham et de Sarah à l'annonce de la naissance d'Isaac est à la fois signe de joie intense et symptôme de dérision : il traduit le doute qui habite leur foi. Mais le rire est victoire sur le tragique et la lecture univoque de l'Écriture, il en sauvegarde le sens multiple et guérit du fanatisme.

Robert Favre 15 Le rire dans tous ses éclats

À travers la multiplicité des mots et locutions qui le désignent et leur fantaisie créatrice, le rire se donne pour menaçant et apaisant : il console d'être intelligent.

Guy Bedouelle 21 Le rire selon Woody

L'humour de Woody Allen ranime de l'intérieur une vie menacée, marquée des peurs passées et futures. Il réactive l'émerveillement devant le monde fugace, il est une victoire à notre mesure.

Joël Clerget 27 Le rire et le jeu

Le rire conjoint la matérialité du langage à la sonorité des chairs en articulant corps et parole, révélant ainsi l'inconscient et le désir. Le rire nous fait être autrement que nous imaginons être, il allège notre image d'autrui.

Laurent Jaffro 37 Humour et libre pensée
Devant le fanatisme, peut-être n'existe-t-il pas d'autre réponse que l'humour. C'est ce que pense Shaftesbury dont la perspicacité et la lucidité sont exemplaires.

D. Cerbelaud 53 L'humour en christianisme : une qualité qui fait défaut
Il existe un contraste entre l'humour juif et le sérieux chrétien. Ce dernier ne se permet aucune familiarité avec Dieu. Pourtant quelques-uns de ses fidèles ne sont pas dépourvus d'humour : ils ont mesuré la distance entre l'institution ecclésiale et le Royaume de Dieu.

Christian Duquoc 61 Rire, humour et magistère
Le magistère n'est pas si étranger à l'humour que l'insinue la rumeur. Mais son humour est spécifique : il n'est pas frondeur comme celui du peuple croyant, il est plus subtile, il s'exerce au second degré. Tout en le célébrant, il laisse le passé à son évanouissement, il n'en retient que quelques points jugés nécessaires au témoignage présent de la foi.

Bruno Delorme 75 Position I - L'impossible œcuménisme

B. Carra de Vaux 83 Position II - L'œcuménisme : impossibilité ou réalité ?

87 Comptes rendus

Le rire multiforme

Pour une revue réputée sérieuse, traiter du rire n'est pas une mince entreprise. Amuser n'est pas son but. Expliquer ce qui a sens en soi-même engendre l'ennui. Ce dilemme a peut-être une issue : dans l'espace ecclésial, le rire est parcimonieux. Tous peuvent le constater ; les liturgies et les sermons sont rarement enjoués ; les écrits officiels, les encycliques et les décrets conciliaires pratiquent l'humour avec discrétion. La Bible elle-même est peu prolixe sur ce sujet, la tradition théologique et spirituelle souvent réservée. Pourquoi le rire apparaît-il incongru à l'esprit religieux ?

On comprend les réticences des spirituels et des responsables ecclésiaux si l'on porte attention à la complexité sémantique des termes qui désignent le rire et à la polysémie contradictoire de leur usage.

La complexité sémantique d'abord : l'adjectif «riant» renvoie au plaisir ou à la joie qui jaillissent d'un être ou que provoque un paysage, il ne souffre aucune ambiguïté dans sa spontanéité joyeuse. Il n'en va pas de même du mot «rieur» qui est chargé de moquerie. Quant à «risible» et «ridicule», ils flirtent avec la méchanceté. Le rire serait donc rarement ingénu. Certes, sourire, il accueille autrui ; humour, il lui est indulgent. Mais ironie ou dérision, il le torture.

La polysémie contradictoire ensuite : le rire serait-il parent de la peur comme l'insinue Georges Bataille, ou signe de liberté comme le prétend Francis Jeanson ? Donnerait-il dans le sata-

nique, le persiflage, le mépris, l'indécence ou le libertinage comme l'accusent quelques bigots ? Serait-il une arme contre la transcendance selon l'usage des libertins du XVIIIe siècle ou «L'ébauche d'un Serpent» de Paul Valéry ? Serait-il dérision au sens où Voltaire le manie contre les idées reçues et les valeurs confirmées ? Serait-il un défi contre la précarité humaine ? Il est souvent plus simplement jeu, légèreté de la vie. Il a une fonction de libération contre les contraintes imposées au corps, à la langue ou à la raison ; il s'insurge contre l'intolérance et le fanatisme, se soulève contre le sérieux qui alourdit l'existence, soutient la joie spirituelle d'un François d'Assise.

Ce défilé de significations décourage. Où situer l'unité de la fonction du rire ? Comment expliquer qu'il paraît se suffire à lui-même, ouvrir l'espace à la création et en même temps ne cesser de susciter une réserve de la religion à son égard comme s'il ébranlait ses fondements ? Les pouvoirs et les institutions qui la représentent semblent craindre pour leur légitimité.

Ces questions et hésitations habitent les articles qui constituent ce cahier. Armand Abécassis ouvre la problématique en célébrant le rire des patriarches. Il souligne que la Bible n'est étrangère ni à la joie, ni à l'humour, ni au rire ; il suggère que le rire y est perçu comme victoire sur le tragique.

La Bible est un langage humain, aussi fallait-il interroger la polyphonie sémantique du rire. Robert Favre, avec légèreté et maîtrise, introduit le lecteur à la danse des significations. Guy Bédouelle l'ouvre à l'impertinence et à l'indulgence du comique chez Woody Allen. Joël Clerget, à partir de l'expérience psychanalytique, dévoile le lien du rire avec le jeu et sa connivence avec la parole. Laurent Jaffro invite à un parcours original, il fait voyager dans le monde anglais du XVIIIe siècle qui entendait le rire comme thérapie du fanatisme. Non sans ambiguïté cependant.

Il revenait à Dominique Cerbelaud d'étudier la réserve chrétienne à l'égard du rire. Il l'oppose à l'humour juif qui ne craint pas de traiter Dieu avec une familiarité qui paraît douteuse à nos sensibilités. Christian Duquoc achève ce parcours en montrant que le peuple chrétien n'est pas étranger à l'humour et que le

magistère doctrinal le pratique avec beaucoup de subtilité au second degré.

Il ressort de ces différents essais que le rire fait meilleur ménage avec le sérieux et la spiritualité authentique qu'avec l'intolérance, l'intégrisme et le fanatisme. S'il est victoire sur le tragique, il l'est également sur la crispation religieuse qui tend à faire de Dieu sinon un despote cruel, du moins un moralisateur méticuleux et ennuyeux.

Aux abonnés de LUMIÈRE & VIE.

Tous les abonnements s'achèvent avec ce numéro qui est le dernier de l'année 1996.

Nous remercions celles et ceux qui ont déjà envoyé le montant de leur réabonnement ou qui le feront sans attendre la parution du numéro 231, en février 1997.

Vous trouverez un bulletin de réabonnement à la fin de ce cahier. Le travail de l'administration sera facilité si vous indiquez le numéro d'abonné(e) inscrit sur l'étiquette de votre adresse, ou si vous renvoyez l'étiquette elle-même.



TABLES DES N°s 101 à 200

- Index des auteurs
- Sommaire des cahiers
- Liste des mots-clés

Prix du numéro spécial : 50 F (Etranger : 55 F)
Prix des deux numéros de tables (1 à 100, 101 à 200) :
France : 60 F (Etranger : 65 F)

Armand ABÉCASSIS

Le rire des Patriarches

I

Le rire d'Abraham et de Sarah

Le rire apparaît pour la première fois dans la *Torah* avec *Abraham,* le premier patriarche, quand Dieu lui annonce la naissance de son fils *Yitshaq* (Isaac). Et il a eu bien raison de rire à cette stupéfiante nouvelle et à cette promesse déroutante de Dieu.

«Abraham *tomba sur sa face et rit. Il se dit en lui-même : "un enfant naîtrait-il à un homme de cent ans ? Et Sarah avec ses quatre-vingt dix ans pourrait-elle enfanter ? »* (Gn 17,17).

Rire de joie ?

Est-ce là un rire de joie comme le pensent la plupart des commentateurs ainsi que Jean (8,56) ? En ce cas les deux questions d'Abraham à lui-même traduiraient l'émerveillement devant le miracle que Dieu allait accomplir pour lui et son exultation devant la puissance divine sur l'ordre naturel. Son rire serait donc à considérer comme la tonalité affective de l'homme de foi qui ne doute pas un instant de l'amour que Dieu lui porte et de la grâce qu'il lui fait en bouleversant les lois biologiques pour lui et en lui accordant un fils que la nature lui refuse à cause de son âge et de l'âge de son épouse.

En ce sens, rire, c'est d'une part dire sa joie à la suite d'une réussite et d'un triomphe, mais c'est aussi laisser place à l'émerveillement devant la disproportion entre les forces et les énergies investies d'une part, et le résultat qui les excède d'autre part. La conscience religieuse accueille cette disparité comme une grâce qui lui est faite. La nature ne peut pas accorder à *Abraham* et à *Sarah* un enfant. Leur âge et surtout la stérilité de *Sarah* (Gn 11,30) rendent impossible toute conception[1]. La fécondité manque au meilleur couple de l'humanité et l'histoire aboutit à une impasse. Mais voici que le miracle ou la mutation s'accomplit : l'enfant naîtra malgré tout, comme pour signifier que toute naissance, toute création et toute production doivent provoquer l'émerveillement et l'enchantement qui libèrent des répétitions, des reproductions et des habitudes mêmes efficaces.

La joie d'*Abraham* est celle de l'homme qui a conscience qu'il reçoit plus qu'il ne mérite, qu'il accueille plus qu'il ne peut produire mais qui se demande si tout ce qu'il reçoit lui est permis. Il "tombe sur sa face", dans une attitude d'adoration pathétique, se réjouit et garde paradoxalement son sérieux devant l'inconcevable. Il ne demandait pas tant et ce qui lui est promis déborde car il ne s'en sent pas capable. C'est pourquoi il essaye de détourner Dieu du chemin choisi par lui pour former une grande nation issue d'un enfant qui arrive si tard et qui est unique. Il attire son attention sur le fils qu'il a eu avec la servante *Hagar*, l'égyptienne et qui est l'ancêtre des Arabes : *Yichma"el* (Ismaël) :

«Abraham dit à ELOHIM : *"Puisse* Yichma"el *vivre en ta présence."* (Gn 17,18)

Ce fils né normalement est là, assuré et c'est de lui que devrait sortir la grande nation promise. Mais Dieu l'écarte fermement. Cependant il le bénit également et lui promet d'être l'ancêtre d'un grand peuple.

Le rire sérieux d'*Abraham* se précise, sa joie austère, peut-être même angoissée, se justifie dans la mesure où il s'aperçoit que l'invraisemblable et l'impossible font violence à la réalité naturelle et ordinaire qui ne laisse attendre rien d'autre que ce qu'elle donne habituellement et qui est prévisible par celui qui sait. Le rire d'*Abraham* surgit à la convergence de ces deux voies où seul l'imprévisible libère de

1. Il en va ainsi des mères d'Israël : Rebecca et Rachel étaient aussi stériles.

l'impasse dans laquelle conduit la causalité naturelle et ordinaire. Nous nous surprenons à rire, en effet, à la pensée que seule une solution impossible nous tirerait de la situation inextricable dans laquelle nous sommes, car la disproportion est énorme entre elles.

Rire de dérision ?

Parfois cependant, le même paradoxe provoque un rire qui exprime le ridicule ressenti devant une telle situation. Le rire de dérision remplace alors le rire de joie ainsi que l'écrit dans son commentaire Nahman, le kabbaliste de Gérone[2] :

«Le rire se dit soit de la dérision soit de la joie... Mon avis est que le sens de cette expression est le suivant : quiconque assiste à un événement extraordinaire qui lui fait du bien se réjouit jusqu'à ce que sa bouche se remplisse de rire... dans le même sens que l'expression "Alors notre bouche se remplira de rires..." (Ps 126,2).»

Les deux interrogations d'*Abraham* ne sont donc en fait que des affirmations[3] et il se dit : après ce que Dieu m'a accordé, il me ferait encore cette grâce ! Ce rire qui "remplit la bouche" opposé au rire de dérision qui ne marque que les traits du visage, est celui qui sera marqué dans le nom du fils même puisque celui-ci sera appelé *Yitshaq,* "il rira", et qu'il portera dans son être le rire qui se libère devant le surplus de la vie par rapport à l'inerte et le surplus de l'Esprit par rapport à la vie. Peut-être ce rire exprime-t-il plus simplement la richesse insoupçonnée, cachée, derrière ce qui se répète à l'identique à lui-même et reste ce qu'il est. Il dégage donc l'être humain du tragique. Et l'on comprend que Bergson ait compris le rire comme une réaction devant le spectacle du mécanique (tragique) plaqué sur le vivant (créateur), et donc comme une libération par rapport à l'univers angoissant du même et de l'identique.

L'autre rire, celui de la dérision, se retrouve sous la plume de certains commentateurs du même texte biblique. En effet ils trouvent, chez le patriarche, du scepticisme à l'égard de la promesse divine.

---

2. MOCHEH BEN NAHMAN ou RAMBAN (1194-1270) : kabbaliste, philosophe, poète et médecin. Son nom espagnol était Bonastrug da Porta.
3. Voir le fameux commentaire de RACHI sur ce verset. C'est le fameux exégète de Troyes en Champagne (1040-1105).

Son rire ne lui remplirait pas la bouche car il émane d'un homme désabusé qui ironise et se moque de ce fait ridicule et inconcevable en se demandant si un homme âgé de cent ans et une femme de quatre-vingt dix ans peuvent donner naissance à un enfant. C'est pourquoi il trouve plus raisonnable et moins ridicule de faire passer la promesse par *Yichma"el* qui est déjà là !

Constatons que *'Abram et Saray* ne peuvent procréer alors qu'*Abraham* et *Sarah,* après le changement de leurs noms, pourront donner naissance au fils promis. L'incrédulité tapie dans le cœur de l'homme de foi, même après sa conversion et après le changement de son nom, éclate clairement avec son épouse *Sarah* quand elle reçoit elle aussi l'annonce du fils :

«Sarah *rit en elle-même et dit : "Toute usée que je suis pourrais-je encore jouir ? Et mon maître est si vieux !"* YHWH *dit à* Abraham : *"Pourquoi Sarah a-t-elle ri, disant " Pourrais-je vraiment enfanter moi qui suis vieille ?". Y-a-t-il quelque chose de trop prodigieux pour* YHWH ? *Au temps fixé, à pareille époque, je reviendrai vers toi et Sarah aura un fils".*

Sarah *nia en disant : "je n'ai pas ri !" car elle avait peur. "Si, reprit-il, tu as ri !"* » (Gn 18, 12-15).

Sarah est donc sceptique et elle a raison car nul ne peut croire à une nouvelle aussi extravagante. Elle raille donc, alors que son époux avait "rempli sa bouche de rire" d'allégresse. Mais peut-être ne fait-elle que révéler le doute qui se tapit dans la foi d'Abraham en l'explicitant. N'est-ce pas ce qui semblerait se dégager des questions qu'il s'était posées ? Rachi propose :

«Elle regardait en elle-même considérant ses entrailles et disait : "Est-il possible que ces entrailles portent encore le fardeau d'un enfant ? Est-il possible que ces seins desséchés donnent encore du lait ?»[4]

Et quand, interrogé par Dieu qui lui demande les raisons du rire de son épouse, *'Abraham* est interrompu par elle et l'entend nier l'ironie et la dérision de son rire, il ne répond rien et se tait reconnaissant la violence qui lui est faite et les limites extrêmes où conduit la foi et où mène l'espérance. Le patriarche est visé par les reproches

4. Exégèse sur le verset 12.

faits à *Sarah* dont il partage le doute qui accompagne sa foi et son attente. En fait, les deux seraient remplis d'allégresse et riraient à "pleine bouche" c'est-à-dire à "pleine gorge" ou "à gorge déployée" si ce qui est extravagant et imaginaire aujourd'hui, se réalisait demain, mais ils se moquent d'eux-mêmes et de la bonne nouvelle, et sourient du coin de la bouche pour dire leur incrédulité alors qu'ils sont traversés par la foi. Même après la naissance de *Yitshaq, Sarah* sait qu'elle est seule avec son mari à croire au miracle puisqu'il lui faut encore expliquer l'impossible à tous ses voisins :

«Sarah *s'écria* : "ELOHIM *m'a donné sujet de rire ! Quiconque l'apprendra rira à mon sujet". Elle reprit : "Qui aurait dit à* 'Abraham *que* Sarah *allaiterait des enfants ? Et j'ai donné un fils à sa vieillesse !»* (Gn 21, 6-7)

Joie intérieure

Là encore les commentateurs se partagent sur la double lecture possible des paroles de *Sarah.* Elle se lamente de la situation dans laquelle l'événement l'a placée et elle est à même de comprendre l'ironie et la raillerie des gens qui ne croient pas à son histoire puisqu'elle-même a été sceptique devant l'annonce qui lui a été faite. À présent, l'enfant est né et son rire de joie laisse place à une troisième catégorie de rire pour elle : au rire d'allégresse pleine, au rire sceptique et moqueur, succède un rire de joie intérieure et de compréhension attristée devant l'incrédulité légitime des gens, car la joie non partagée ne permet plus de rire à "pleine bouche". C'est ce qu'exprime l'ambiguïté de la réaction de *Sarah* : elle peut signifier en effet, comme on l'a vu, sa souffrance devant les autres pour lesquels elle devient un sujet de rire moqueur. Et elle leur donne raison en produisant leur argument. Mais elle peut signifier aussi la joie pleine de tous ceux qui l'entourent et qui voient son fils s'allaiter à ses seins ; c'est pourquoi certains exégètes comme Rachi comprennent la réaction de *Sarah* ainsi :

«Sarah *dit* : " ELOHIM *m'a donné une félicité [un rire] et quiconque l'apprendra se réjouira [rira] à mon sujet ". Elle dit : "Qui aurait dit à* 'Abraham *que* Sarah *allaiterait des enfants ? Eh bien : j'ai donné un fils à sa vieillesse ! »*

On comprend l'éclat de rire de Sarah parce qu'elle est heureuse du miracle accompli pour elle et en elle et parce qu'elle pense que tous les autres se réjouiront avec elle quand ils la verront allaiter, à plus de quatre-vingt dix ans, son bébé !

II

Significations du rire

Nous avons à présent assez d'informations du texte et des commentateurs pour essayer de voir un peu plus clair dans les significations du rire qu'ils proposent. Nous y ajouterons la remarque des kabbalistes dans le *Zohar*[5] à propos du second patriarche qui représente pour eux la vertu de rigueur *(din)* par opposition à *'Abraham* qui incarne la vertu d'amour *(hessed).* Il faut donc relier la rigueur au nom de *Yitshaq* — il rira — et mettre en rapport la force ou la rigueur avec le rire.

Le rire, mise à distance du tragique

Le rire d'*Abraham* et de *Sarah* exprime justement leur réaction devant la violence et la rigueur de la nature exercées sur leur corps et sur leur âme. Ils ne peuvent pas avoir d'enfant ensemble : tel est le jugement, l'arrêt impitoyable de l'ordre naturel. Ils ne peuvent penser à aucune issue possible alors qu'ils ont reçu la promesse d'une grande nation constituée par leur descendance.

En termes généraux, nous dirons qu'ils ont un projet universel de bénédiction pour toute l'humanité, et ils savent qu'ils ne peuvent commencer à le réaliser que s'ils donnent naissance à un enfant et à une famille particulière qui le prenne en charge en attendant que toute l'humanité apprenne à l'assumer. La nature semble s'opposer à ce projet et lui mettre un frein dans leur corps. C'est là une violence et une rigueur inhumaines : les meilleurs des êtres humains ne peuvent procréer, ne peuvent transmettre et Dieu refuse que la promesse passe par *Yichma'el* né d'un mariage mixte ! Que faire ?

Il reste à rire pour deux raisons : Imaginer d'abord que l'impossible et l'extravagant se produisent et l'on sait que c'est ridicule. On

5. Livre des kabbalistes édité en Espagne à Léon par MOÏSE DE LÉON en 1296. Le titre, **Zohar,** peut être traduit par "Splendeur" ou "Éclat" (de la lumière).

rit de soi quand on se voit capable d'imaginer une telle idée. Mais on rit encore de joie secrète en se prenant à la produire car on pense que ce serait justement l'unique issue parce qu'elle est interdite. Ce serait folie et ce serait merveilleux . Il vaudrait mieux ne pas en parler car on passerait pour un fou, et pourtant comme elle répondrait à notre attente désespérée ! D'une manière ou d'une autre par conséquent, rire par raillerie et dérision qui s'exprime par les grimaces crispées du visage, ou rire d'allégresse qui "remplit la bouche" et épanouit le visage, c'est toujours devant une violence qui nous est faite que nous rions. Le rire exprime la distance que nous prenons par rapport à la rigueur impitoyable qui nous est faite quand toutes les voies sont bouchées et que nous n'avons aucune issue pour nous libérer de l'angoisse qui s'en suit. Le rire est la victoire sur le tragique qui ne laisse aucune autre possibilité que la sienne. La rigueur qui n'est qu'elle-même et qui se réalise, fidèle à elle-même à l'exclusion de toute autre possibilité de tendresse, d'amour ou de compréhension, est tragique parce qu'elle ne laisse pas le choix à l'homme. Mais *Yitshaq* la rigueur rira. Il enseignera à sa postérité comment se libérer du tragique, lui qui a subi la suprême épreuve tragique : la volonté de sacrifier à laquelle son père le soumet. Par le rire qui marque son nom désormais, ses descendants apprendront la liberté procurée par le rire quand la nature leur fera violence et quand Dieu lui-même leur fera violence également par sa victoire sur la nature. Et il faut que par le rire, les hommes répondent de manière ambiguë à cette double violence par laquelle la nature leur bouche toutes les issues et Dieu leur impose l'impossible et la risée des nations qui les entendent parler de manière incroyable et contre-nature.

L'homme de foi rira de joie qui lui "remplira la bouche", mais il saura également accueillir avec tendresse et compréhension la violence qu'il exerce sur ceux qui le raillent et rient d'ironie en l'entendant parler des raisons de sa joie. Il rira un jour avec tous et pourra "se remplir la bouche" de son rire partagé.

Le fin mot de l'histoire

Il faut se demander finalement si ce rire n'est pas celui que provoque en nous le mot d'esprit ! En effet, tant que nous écoutons l'histoire racontée selon l'ordre logique des mots et des idées par l'humoriste, nous gardons le silence et cette logique ne nous laisse pas d'autre issue

que la définition exacte de chaque mot et de chaque idée d'après le contexte dans lequel ils sont insérés. C'est pourquoi nous ne pouvons trouver d'autre issue que celle imposée par l'histoire. Mais voici que dans la chute de celle-ci, un mot, une expression, prennent un autre sens que celui imposé par le contexte. Nous rions alors parce que nous nous sommes libérés du tragique que toute l'histoire nous imposait, de la rigueur des mots et des idées et de leur logique. Le dernier mot a pris un autre sens parce qu'il a été interprété d'une manière différente. Le rire par lequel nous réagissons au mot d'esprit, est provoqué par l'interprétation différente de la conclusion alors que nous nous attendions à une compréhension logique et cohérente avec l'ensemble de l'histoire. Le mot d'esprit libère donc du tragique : tous les auditeurs constatent que ce jeu est possible et tous rient et "s'en remplissent la bouche".

Si *Yitshaq* est l'incarnation de la rigueur, lui seul peut nous dire qu'il en faut rire, c'est-à-dire prendre distance pour qu'elle ne nous plonge pas dans le tragique confisquant ainsi notre attente et notre espérance qui sont celles de la liberté authentique.

Nous avons commencé par donner des exemples de rires dans les interprétations différentes et contradictoires des mêmes versets bibliques. L'interprétation unique deviendrait explication totalitaire parce qu'elle se présenterait comme la seule possible et contribuerait à fonder une société tragique et violente, extrémiste et fanatique. Par l'interprétation nous rions contre la violence de la lecture unique que semblerait nous imposer le texte, c'est-à-dire la parole de Dieu et Dieu ne serait plus Dieu mais tyran et dictateur. Or, quand Dieu parle, sa parole est divine parce qu'elle peut porter de multiples interprétations créatrices sans qu'aucun individu ni aucun peuple ne puisse prétendre l'accaparer pour lui tout seul. Le Dieu de la *Torah* et des Évangiles doit être glorifié de nous apprendre à retrouver notre équilibre personnel et collectif, en nous parlant de cette manière ambivalente afin que nous puissions la recevoir et nous en "remplir la bouche". Il faut apprendre à rire aux bonnes nouvelles et de la violence qu'elles nous font ; nous apprenons ainsi à les recevoir sans qu'elles nous détruisent et à les partager en attendant des autres qu'ils rient également. Par là nous nous préparons au véritable esprit de la lettre et de la loi.

Armand ABÉCASSIS

Professeur à l'U.F.R. de philosophie de Bordeaux III

Robert FAVRE

Le rire dans tous ses éclats

Les philosophes cherchent plutôt à cerner le rire dans une définition unique. Les amateurs de littérature comique admettent plus facilement que le comique puisse avoir des visages divers. Quant à nous, qui voulons commencer par examiner le vocabulaire du rire, nous essayons de nous débarrasser des idées toutes faites et de nous laisser guider par les mots, par l'histoire des mots, pour voir s'ils nous mènent quelque part, ou s'il faut se résigner à la multiplicité.

Rire à la folie

Remarquons d'abord que dans l'Antiquité, c'est le philosophe Démocrite qui, face à Héraclite, représente le rire. Héraclite se lamente de tout, Démocrite trouve en tout matière à plaisanter. Or il est d'autre part le promoteur du matérialisme, et plus exactement de l'explication de l'univers par sa constitution en atomes, et il passe en fin de compte pour fou aux yeux de ses concitoyens : voyez la fable de La Fontaine "Démocrite et les Abdéritains", qui les met en scène lorsqu'ils appellent à l'aide le médecin Hippocrate. Celui-ci ne trouve nulle trace de folie chez Démocrite. Mais l'opinion publique a donc eu vite fait de taxer de folie l'homme du savoir et du rire. À cette méfiance du bon sens contre le rire, ajoutons la réflexion de Jules

Verne, qui notait à la fin de son *Paris au XXe siècle,* récemment publié, que la civilisation de la rentabilité a dû bannir à la fois le rire et la poésie. Philosophie, poésie et rire n'auraient-ils pas, peut-être, quelque connivence secrète ?

Cette liaison entre rire et folie se retrouve dans le terme de "badin", qui vient d'un mot provençal signifiant à peu près nigaud, niais, pauvre d'esprit, sens qu'il a gardé en français jusqu'au XVIIe siècle. Et l'on peut en rapprocher le mot "folâtre", "folâtrer", ainsi que "bouffon". Et cette liaison avec l'absence de raison peut se retrouver dans le "cocasse", qui, dérivé de "coquard", est défini par le dictionnaire Robert comme "étant d'une étrangeté bouffonne".

Moins déraisonnable, mais encore marqué par l'étrangeté, l'irrationnel, le "drôle" évoque, par son origine néerlandaise, un lutin, un petit bonhomme hantant les maisons. Dans le *Dictionnaire de Trévoux* (éd. de 1732), le "drôle" est "diable familier", et nous parle de "diables follets", les qualifiant de "madrés et dangereux" ; car, l'article précise, "drôle se prend aussi quelquefois pour un homme qui cherche à faire tort à quelqu'un, qui est à craindre". Notons en effet qu'on parle volontiers de "mauvais drôle" ou de "drôle de" ou de "drôle de pistolet".

Le malin rire

Ainsi glisse-t-on vers une acception assez largement attestée : la tromperie, la ruse, qu"elle soit "malice", ayant donc par là relation avec le "Malin", le diable, ou qu'elle soit seulement tromperie plaisante, comme chez "l'espiègle", c'est-à-dire le farceur que fut le personnage germanique, Eulenspiegel. L'image de la tromperie se concrétise dans l'objet gonflé d'air, qui cache son vide sous la boursouflure : le "bouffon" est par ses origines italiennes le gonflé — "bouffer" et "bouffi" évoquant les joues gonflées d'air.

Cette image se retrouve précisément dans les mots "bidon" ("se bidonner") et "blague". Le bidon est un récipient vide, et par là un ventre ; la blague, qui a commencé par désigner une chose gonflée, est un sac, comme les blagues à tabac. La blague est donc une vanterie, une menterie, c'est "du bidon", et l'on peut en bref attester de sa sincérité en affirmant couramment : "Sans blague !"

Le rire, le comique, est encore lié à la tromperie, et exactement au détournement, dans la "parodie", qui, à travers son étymologie grecque, désigne une imitation plaisante d'un morceau poétique, ce qui implique une caricature en général désobligeante. Mais la volonté de nuire, présente dans le "persiflage", apparaît mieux dans la "boutade" — bouter, c'est frapper —, comme dans la "pointe", ou, autres images agressives, dans la "mise en boîte", dans le mot "cinglant" (comme un coup de fouet) ou dans la plaisanterie "caustique" (qui brûle). Me permettra-t-on d'ajouter qu'il n'est pas rassurant qu'en argot un "rigolo" désigne un revolver, après avoir désigné au XIXe siècle la pince-monseigneur.

Les condamnations du rire que l'on peut rencontrer dans la Bible visent précisément la méchanceté que dénote la moquerie ou la farce. Même "l'ironie", la mise en question, a ce caractère de déstabilisation pour sa victime. — Et il est vrai, on vient de l'observer, que si le vocabulaire du rire manifeste cette propension à l'agression, sous des formes plus ou moins explicites, la tromperie ajoute une note louche, inquiétante, au caractère néfaste dont la moquerie est porteuse. On peut trouver inquiétant même le "sourire", comme chargé de sous-entendus.

D'autres termes montrent dans leurs origines la bassesse ou le caractère méprisable d'un comportement ironique. Le mot "pitre" est lié apparemment au mot "piètre", et le mot anglais "clown" nous renvoie sans doute au paysan, au rustre. Il n'a rien de la majesté de celui qu'on appelle, sans doute par antiphrase, un "auguste".

Rire à plein corps

Mais cette bassesse est liée à la liaison, importante aussi, du rire avec le corps, la chair, les victuailles. Et là encore, la menace apparaît plus souvent que les aspects bénéfiques du rire. Ainsi "meurt-on de rire", on "se pâme, on "crève", on "étouffe", on "éclate" de rire, ce qui oblige à "se tenir les côtes". La menace n'est pas aussi décisive, mais elle reste présente quand on "rit à se décrocher la mâchoire" — comme cela est arrivé à un personnage de Marcel Proust, Madame Verdurin — et, à un moindre degré encore, quand on "se tord" ou que — c'est la même image — on "se gondole". La distance que nécessite l'humour est-elle une attitude morale, acquise par vo-

lonté ? ou est-elle seulement, comme lorsqu'on se réfère au tempérament britannique, question d'"humeur", c'est-à-dire de physiologie ? Le corps reparaît en tous cas dans des expressions comme "se dérider" ou, plus charnelle encore, "se boyauter". Sans doute faut-il retenir que c'est l'effet thérapeutique du rire qui est enregistré par le vocabulaire : le rieur "se dilate la rate" et la plaisanterie peut être donc "désopilante". Mais le point de vue de Rabelais sur l'usage médical du rire n'a guère laissé d'autre trace dans les termes dénotant le comique, qu'ils soient savants, populaires, ou argotiques. Et les connotations menaçantes prévalent dans ce registre du physiologique : qui ne perçoit l'agressivité perverse que peut recéler — sans qu'on en ait claire conscience — l'expression : "se payer une pinte de bon sang" ? Est-ce du nôtre ou de notre victime ?

Heureusement, la relation du rire avec le corps fait également allusion détendue à la nourriture, aux victuailles. Déjà nous avons rencontré le "bidon" désignant le ventre. Car on rit avec son ventre, et non pas seulement en montrant ses dents. Rappelons nos souvenirs scolaires : la "satire", ou "satyre" (la *satura* des Latins) désigne d'abord une sorte de macédoine de légumes, puis une pièce où se mêlent vers et prose, avant de désigner une pièce de moquerie agressive.

La "farce" a subi à peu près la même évolution de la gastronomie à la littérature. Mais le même registre alimentaire offre d'autres termes : s'engouer, c'est dans ses origines gober, s'étouffer, et évoque le gavage ; de là est venue la "gouaille" pour désigner une plaisanterie un peu grossière. De même les mots "salés" sont grivois, et font les plaisanteries "salaces", même si ce terme doit plutôt être rattaché (par le latin *salax*) à la famille de saillir .

On peut évoquer à ce titre la polysémie du terme de "saillie", qui cependant nous ramène dans son premier usage à l'agression, puisque le mot désignait d'abord la sortie d'une troupe assiégée, mais a vite désigné ce qui fait d'une façon ou d'une autre relief. La sexualité est plus nettement présente dans la "gaudriole", qui pourtant était simplement liée à la joie (le latin "*gaudere*"). On pourrait aussi parler de ce qu'est devenu récemment le mot "gai" sous l'influence des milieux homosexuels anglo-saxons.

"Saillie" n'est cependant pas le seul à nous renvoyer du rire à l'animalité. "Railler" dérive d'un italien "*ragliare*", qui s'emploie

pour évoquer le cri d'un animal, comme "braire" ou "beugler". "Ricaner" est aussi rattaché, par l'ancien français "rechaner", au sens de braire, à moins que d'autres étymologistes ne le fassent dériver de "riquer" (= rire) et de "haner" (= hennir), ce qui nous ramène aux mêmes connotations, qu'on retrouve aussi quand on dit que quelqu'un "glousse" — comme une poule —, ou, s'il rit à gorge déployée, qu'il "rit comme une baleine". Le cas de "s'amuser", "amusant", est moins clair ; mais il nous renvoie à *mugire,* mugir, et par muse à museau et aussi à cette outre vide qu'est la cornemuse. Rester le museau à l'air, c'est "musarder", prendre tout son temps, vivre à vide ; et l'on passe de l'acception : perdre son temps à s'occuper, puis à se distraire, se divertir — ce dernier sens n'apparaissant qu'en 1718. De plus, avec "amuser la galerie" et des emplois d'"amusement", on revient à la tromperie. Quant à "se marrer" — qui donne "marrant" — il est moins explicite qu'il ne le paraît : il date, nous dit le *Dictionnaire historique de la langue française*, de 1916 avec le sens de "rire de quelque chose, qui n'appelle pas le rire en général". Cela donc par antiphrase, car le verbe est né de "marre", ennui : "j'en ai marre", pour j'en ai assez. Mon lecteur se reconnaît-il dans cette expression ? En tous cas, il peut se demander si vraiment le rire est toujours entouré de connotations néfastes, ou inquiétantes, ou réductrices. Réductrices du moins pour ceux qui font leur l'équivoque contenue dans les mots "esprit", "spirituel", et qui rejettent dans l'immoral tout ce qui a trait au corporel, au charnel, en faisant leur le contresens traditionnel sur "la chair" dans saint Paul.

L'aspect positif du rire peut se loger cependant dans le "bon" mot, dans ce qui fait rire de "bon" cœur. On peut même "rire aux anges". Le rire "goguenard" garde de "gogue" (les réjouissances, la liesse) une coloration bonne enfant, ôtant à la moquerie son agressivité. Oublions qu' "être en goguette" nous renvoie à la sexualité. Et ajoutons que le mot "gai" a hérité de ses origines germaniques le sens d'impétueux, libre, que l'on retrouve dans l'expression d'avoir "le vin gai", ou dans "s'égayer". Cette légère ivresse ne semble pas du tout menaçante, quoiqu'elle fasse échapper au contrôle strict de la raison pour créer un espace de liberté.

*
*   *

Après ce rapide parcours dans nos dictionnaires, les préventions contre le rire, contre son caractère menaçant, n'ont pas été écartées. Mais elles ont été comme irisées de connotations diverses, d'ambiguïtés parfois plaisantes ; elles ont posé le problème de la part de l'animalité dans l'homme : est-elle une menace ou un retour à l'équilibre naturel ? Faut-il négliger l'avis du médecin François Rabelais ?

Baudelaire prétendait que "le Sage ne rit qu'en tremblant" *(Curiosités esthétiques)*, alors que, inversant la corrélation, Georges Bataille nous interpelle : "Si tu ris, c'est que tu as peur." Peur ou délivrance de la peur ? Marcel Pagnol, dans ses *Notes sur le rire*, nous offre à ce propos une réflexion qui aide à situer le débat :

"Le rire, c'est une chose humaine, une vertu qui n'appartient qu'aux hommes et que Dieu, peut-être, leur a donnée pour les consoler d'être intelligents."

Robert FAVRE
Professeur émérite à l'Université Lumière-Lyon 2
auteur du Rire dans tous ses éclats
(Presses Universitaires de Lyon, 1995)

Guy BEDOUELLE

Le rire selon Woody

Pratiquement chaque année, Woody Allen présente un nouveau film. Il est vrai que, depuis qu'il est devenu lui-même réalisateur, c'est-à-dire depuis 1969, la durée de ses films, à une ou deux exceptions près, oscille entre 82 et 93 minutes. Une telle sobriété, au pays des superproductions, lui permet de fournir son cru annuel et au spectateur d'en savourer le goût pétillant et léger.

À part quelques grincheux ou quelques blasés, Woody fait donc rire depuis bientôt trente ans. Certes, il y a loin du comique par gags à jet continu des premiers films comme *Bananas* (1971) ou *Play it again, Sam* (1972) qu'il a lui-même comparés aux dessins animés de Tom et Jerry, aux subtilités cultivées, et même sophistiquées, des œuvres, destinées au sourire plutôt qu'au rire, réalisées à partir d'*Intérieurs* (1978) qui constitue incontestablement un tournant. D'ailleurs les productions les plus récentes marquent un retour à la volonté d'amuser, de provoquer et de détendre le spectateur. Il y aurait lieu aussi de distinguer les films dont Woody est le protagoniste, qui sont les plus nombreux, de ceux qu'il se contente de diriger.

À travers ces évolutions de style, il y a pourtant une unité du comique chez le cinéaste, qui fait pratiquement toujours appel aux mêmes ressorts intellectuels, aux mêmes schémas, mettant en scène le plus

souvent ses congénères, les intellectuels new-yorkais[1]. Pourtant Allen, si on regarde sa filmographie, s'est attaqué à un nombre de thèmes considérables. Et au fait pourquoi rit-on avec Woody ?

Pour commencer, ce qui ravit avec les films de Woody Allen, et peut fournir quelques indications, ce sont leurs titres. Il y a le laborieux et très célèbre *Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur le sexe sans jamais oser le demander* dans lequel, pour la première fois dans l'histoire du cinéma muet et parlant, et sans doute la dernière, Woody a interprété le rôle d'un spermatozoïde. Vous avez aussi le coquin, shakespearien et bergmanien *Comédie érotique d'une nuit d'été ;* ceux qui ont l'air d'avoir des noms de tableaux : *Manhattan, Intérieurs, Septembre ;* l'intraduisible et poétique *Stardust Memories,* inspiré d'une célèbre chanson, et tout dernièrement *Mighty Aphrodite,* traduit en français *Maudite Aphrodite* parce que cela rime, alors que, précisément, le film montre qu'Aphrodite n'est ni méchante ni maudite mais rudement puissante... Ces titres peuvent induire déjà la diversité des sujets mais aussi le mélange des genres.

Allen a publié en 1972 sous le titre *Getting even*, toute une série de pastiches, qui correspond à ses propres films[2]. Il s'attaque successivement à la critique freudienne, à la psychanalyse, à la mafia, à la philosophie, à la tradition judaïque, à la biographie, aux films d'épouvante, à Ingmar Bergman, aux révolutions d'Amérique latine, et à bien d'autres choses sacrées ou profanes. Le texte final : "Pour en finir avec les romans policiers" décrit l'enquête du privé Lupowitz, chargé de remettre la main sur un disparu : Dieu. Ni Dieu ni ceux qui l'ont tué ne s'en sortiront. Lupowitz, lui, survivra.

À l'évidence, les thèmes chers à Allen, et si divers, trouvent leur unité dans leur rôle constitutif de la culture occidentale du XX[e] siècle : le cinéma, la littérature, la psychanalyse, la politique, etc... Mais aussi du genre de comique auquel ils sont soumis par le cinéaste.

---

1. Allen lui-même prend garde de se considérer comme tel : "Ce n'est pas parce qu'on porte des lunettes qu'on est un intellectuel".
2 Traduit en français aux éditions Solar : **Pour en finir une bonne fois pour toutes avec la culture. Opus 2,** Points-Seuil V 38.

Shlimazl et *Shlemil*

Les commentateurs ont réfléchi à une définition de ce comique particulier, en le comparant avec les célèbres prédécesseurs de Woody : Charlie Chaplin, Buster Keaton, Laurel et Hardy, Bob Hope, et surtout les Marx Brothers qui ont ses préférences. Allen se complaît depuis toujours dans la parodie et affectionne les déguisements: on a pris l'habitude de le voir aussi bien en rabbin orthodoxe qu'en ménestrel ou en robot. Mais un trait semble le distinguer de tous, même de Charlot, même de Groucho : l'implication totale du personnage incarné par Woody dans les catastrophes décrites et vécues, tandis que les Marx Brothers, qu'on a pu qualifier de nihilistes, mais aussi Chaplin, se contentent de les déclencher et d'en sortir en quelque sorte victorieux, avec une évidente satisfaction et parfois non sans aigreur. Chez Woody, rien de tel : c'est sa vulnérabilité qui le rend innocent, pathétique, pitoyable, et par là doublement roublard. Faisant rire à ses dépens, Allen n'en déploie pas moins un regard démystificateur de nos valeurs. Ce qui frappe toujours et peut aussi bien faire illusion que refléter son être profond, c'est sa gentillesse. Rire avec Woody, c'est rire gentiment de lui avec lui, et heureusement, en un second temps, rire de nous-mêmes avec lui. N'a-t-il pas affirmé ne se moquer que de ce qu'il aime?

Les exégètes de ses films ont détecté la forme précise de cet humour juif, même si Woody n'accepte pas cette assimilation [3]. Il s'agirait d'une oscillation savante entre deux personnages jumeaux du folklore yiddish : le *shlimazl* et le *shlemil*. L'étymologie de ces mots est controversée : viennent-ils de l'hébreu, ou de l'allemand mâtiné d'hébreu ? Bref, le *shlimazl* est le malheureux chronique, celui qui n'a pas de chance, et le *shlemil* est celui qui, encore moins doué, en a encore moins que lui. On dit que le *shlemil* renverse sa soupe sur le pantalon du *shlimazl*. [4] Evidemment, les gags de Woody sont plus subtils que cela, surtout dans sa seconde période, mais la dialectique *shlimazl-shlemil* trouve bien des applications inattendues dans les films plus sophistiqués. C'est le cas du personnage de Pearl, la seconde femme

3. Ainsi Graham McCANN, ***Woody Allen, New Yorker***, Cambridge, Polity Press, 1990.
4. On trouve ces définitions dans le glossaire yiddish qui accompagne "l'autobiographie" de Henry ROTH, **Un rocher sur l'Hudson,** aux éditions de l'Olivier, 1995 Des exemples littéraires peuvent être trouvés chez Isaac Bashevi Singer, Saul Bellow ou Bernard Malamud.

du père, dans *Intérieurs,* dont le rire vulgaire et la maladresse créent un malaise dans la société raffinée des riches intellectuels new-yorkais. Mais c'est elle qui sauvera de la noyade précisément celle de ses belles-filles, qui s'était moquée d'elle.

Alors que, par exemple, les Marx Brothers appartenaient à une génération de Juifs encore peu intégrés dans la société américaine, Woody y est parfaitement à l'aise, à sa manière qui est l'expression du malaise même, et il allie cet humour yiddish avec le goût de l'absurde typique de l'esprit anglo-saxon, dont par exemple Lewis Carroll est le représentant, à mon sens, sinon intraduisible, du moins difficilement compréhensible dans une autre culture. Si on y joint un zeste du délire qui vient de l'écriture automatique, on aura une idée du cocktail délicieux que peuvent savourer chaque année les fervents de Woody.

La conscience d'être mortel

Woody Allen aborde toujours d'une manière ou d'une autre — et la plus directe est pour lui la meilleure —, les grands thèmes métaphysiques : la vie, la mort, Dieu, la religion, l'amour... Chez lui, donc, le rire fait bon ménage avec la mort, et peut-être se sont-ils mis en ménage.

La parabole (*midrash,* ou conte hassidique), qui en dit peut-être le plus long sur ces rapports entre le rire, le cinéma et la mort, nous est fourni par Allen quand il estime, pour rire évidemment, qu'il faut "en finir avec Ingmar Bergman". Il distingue plusieurs types de cinéphilie, cette effroyable maladie du XXe siècle, la japonaise (forme bénigne), la godardienne (infectieuse) et la bergmanienne (généralement mortelle) dont on sait bien, par son œuvre, qu'il en est irrémédiablement atteint.

Le texte s'intitule *La mort frappe,* "traduit" en français par le *Huitième sceau.* La scène se passe dans la maison résidentielle de Nat Ackerman. Ce grossiste en confection, juif de cinquante-sept ans, reçoit la visite inopinée, par la fenêtre, de la Mort, chargée de l'emmener. En fait, c'est un homme qui, malgré son collant noir et son teint blafard, ressemble vaguement à Nathan : après tout, c'est *sa* mort. Nat qui se rappelle vaguement avoir vu *le Septième Sceau* de Bergman, propose à la Mort, comme le chevalier dans le film, une partie d'échecs,

puis se rabat sur le *gin-rummy,* plus à la portée de son visiteur : s'il gagne, il aura droit à une journée de répit, une journée de vie. Distrait, agité, la Mort de Nat perd partie sur partie. Nat a gagné un jour, puis téléphone à son ami Moshé pour lui dire ce qui est arrivé et conclut “En tous cas, ne t'en fais pas, la Mort, c'est un *shlepper !* (un pauvre type en yiddish)”. Pastiche souriant du maître suédois, ironie sur le juif qui prétend rouler son adversaire, démythification de la Mort romantique, sont ici adroitement entremêlés pour faire surgir une vérité à la Woody : il convient de gagner du temps contre la mort, et c'est même le travail de l'existence.

Woody Allen a également écrit une pièce en un acte qui s'appelle *Mort* (et aussi une autre qu'il a intitulée : *Dieu*...). Le rôle principal est tenu par un certain Kleinman (petit homme), réquisitionné dans une chasse au meurtrier et qui finit par être accusé d'être celui qu'on recherche : “ils vont avoir besoin d'un bouc émissaire. C'est probablement le rôle que je dois jouer !”

Dans ses films cependant, là encore ceux de la seconde période, ce qui est mis en cause, c'est moins la mort elle-même, — qu'elle soit recherchée, moins d'ailleurs par masochisme que par maladresse, ou qu'elle soit au contraire défaite temporairement malgré le combat inégal —, que la conscience d'être mortel.

La mort, en effet, n'est pas quelque chose en dehors de la vie, mais ce qui l'accompagne inexorablement. Dans *Hannah et ses sœurs*, le personnage joué par Woody, sans se révolter, maintient que la mort imprègne tout : “c'est que cela ôte le plaisir de tout. Tu vas mourir, je vais mourir, les spectateurs vont mourir... Tout”[5]. C'est dans ce film que ce Mickey Sachs, persuadé d'avoir une tumeur au cerveau, est certes soulagé pour un temps d'apprendre qu'il n'en est rien, mais il est ensuite repris de mélancolie à l'idée qu'il ne s'agit que d'un sursis.

Pour Woody Allen, l'amour qui est le sujet unique de l'art,“mais susceptible de millions de variations”, est intimement lié à cette conscience d'être mortel. Son pastiche du roman de Tolstoï, *Guerre et Paix*, n'est-il pas nommé *Love and Death ?* Le signe le plus indubitable en

---

5. Cité dans **op. cit.** McCANN, p. 84.

est que les relations amoureuses ont la caractéristique, selon lui, d'être toujours marquées par la peur, et que c'est même d'avoir dit cela crûment, qui a fait une part de son succès.

Lorsqu'on dit à Sandy Bates (encore Woody qui avoue "jouer toujours le même personnage") dans *Stardust Memories,* que "son œuvre en tout cas lui survivra", il s'exclame : "qu'est-ce que cela peut me faire si je ne peux plus toucher une femme ou écouter de la musique ?".

Et pourtant le comique s'empare de cela aussi. Allen n'hésite nullement à utiliser la métaphore de la mort : "une plaisanterie à mourir de rire..." et autres facéties. Mais c'est que l'humour selon Woody est une manière de ranimer par l'intérieur une vie sans cesse menacée, toujours empreinte des peurs passées et à venir. Le rire de Woody renouvelle l'émerveillement devant le monde fugace et en cela constitue en soi une victoire, à notre portée, à notre mesure.

Guy BEDOUELLE
Dominicain

Joël CLERGET

Le rire et le jeu

L'on peut situer le rire dans son rapport aux images, au symptôme et à la parole. Pour ce qui est des premières, quoi de plus risibles et comiques que les choses du phallus. Pour le second, le rire sera formation de l'inconscient ouvrant sur sa valeur thérapeutique, dilatante. Dans la troisième, il agit comme métaphore du sujet naissant dans la surprise d'un inédit. Sur leur face symbolique, le rire et le jeu se rejoignent : jeu de mot, mot d'esprit, esprit de vie, etc. Mais il ne peut y avoir de rire ou de jeu sans esprit, sans symbole. Une patiente, se sentant totalement vide et vouée du coup à une indifférence généralisée, le dit : "Je ne peux pas rire parce que je n'ai pas d'esprit. Pour pouvoir rire, il faut avoir un esprit". Le rire comme le jeu relève pleinement de l'activité signifiante. Car le sens nous vient par la parole dans le langage, à nous êtres incarnés et nommés dont le rire serait le propre. Le savon aussi ajoute Le Chat de Philippe Geluck.

Janus bifrons n'évoque pas seulement les deux faces des larmes et du rire, de la soupe à la grimace et de la joie, mais aussi la double face du rire à l'intérieur de nous-même, dédoublé, divisant, comme en éclats. De quoi rit-on ? D'une subjectivité prise au dépourvu, divisée. Un autre versant du rire invoque la mélancolie, la tristesse, la dépression, l'emprise de la mort qu'il est censé soigner. Le clown est triste, dit-on. Et l'amuseur public n'est pas drôle dans la vie. Ce n'est pas cette voie que nous suivrons. Elle conduit aux larmes, à la co-

lère, à un envers, une inversion, dont témoignent ces expressions: du rire aux larmes, rire à en mourir, crever de rire ou l'ironie du prêter à rire. Nous retiendrons ce que le rire engendre : un fils se nommant Rire. Pareil acte pose le rire au point de naissance du sujet généré par le symbole et ce qu'il nous fait subjectivement, dans notre corps, au point nommé d'une chute. Le rire est par excellence suscité par la chute : celle du personnage, penser à Charlot, celle de l'histoire, penser à Raymond Devos, celle d'un objet ou d'un son...

L'enfance du rire

A partir de 6-7 mois, un enfant joue à prendre et à donner, et plus seulement à prendre. Cette orientation centrifuge de ses activités est contemporaine de son goût pour les jeux de surprise et d'attentes trompées, ceux aussi où l'anticipation du partenaire déclenchent le rire. Les jeux faits d'apparition et de disparition confirment la croissance de l'enfant dans le symbole. Qui n'a joué à "coucou-beu", où le temps d'un "coucou" — suivi d'une disparition — augure d'un "beu, me voilà," dans une alternance éclairant le visage de l'enfant d'un rire large et souvent sonore. Par les jeux, et la sanction d'intégration symbolique qu'ils consacrent, la nouveauté entre dans le connu, moyennant la voix et le corps de l'autre, les dimensions du "virtuel" et du "potentiel" s'inscrivent [1]. L'enfant manifeste sa joie à créer des significations nouvelles, avec les mots et les situations. Nous sommes le jour de l'Épiphanie. Le père dit que l'on va tirer les Rois. L'enfant demande où est le fusil pour ce faire. A ce jeu des mots s'ouvrant à la puissance métaphorique du langage, l'accueil de l'adulte est décisif. La qualité de son rire interprète la découverte de l'enfant qui peut se sentir rabroué, réduit au mutisme, abêti, méprisé, moqué ou au contraire, soutenu dans ses avancées, ce qui se manifeste par des mimiques de ravissement inverses aux grimaces de ravisement.

Le rire de l'enfant, sa jubilation à la disparition-réapparition de son image au miroir en appelle à la voix de l'autre qui le nomme. Les jeux de feinte qui s'ensuivent, les tromperies des attentes qui en découlent, amusent les enfants qui rient aux éclats, témoignant de la prise de distance que le symbole opère entre les êtres proximes. Et leur in-

---

1 Monique PINOL-Douriez, **Bébé agi-bébé actif,** PUF, 1984.

timité : "J'ai laissé mon rire sur tes flancs, contre ta peau. Ton corps m'enchante. Il a retenu prisonnier mon rire" écrit Ghislaine Dunant[2]. P. Malrieu (1976) relate une telle scène. Un enfant de onze mois suce ses doigts, ce qui provoque une *gronderie amusée* de la part de sa mère. Le lendemain, il fait semblant de sucer ses doigts, sans les mettre dans sa bouche, regarde sa mère et rit. L'auteur ajoute ce commentaire : "La succion est appréhendée du point de vue d'autrui", élément qui conjoint le surgissement du rire à la présence d'un tiers. Cette symbolisation par le rire implique relation au partenaire maternel et à la représentation-souvenir. Le rire de l'enfant serait un écho à l'interprétation donnée à son cri de naissance et la reprise de ses premiers sourires. Comme on dit, sous les pavés, la plage, l'on pourrait dire, sous le rire, la parole.

Re-chute avec l'exemple suivant. Un père prend son enfant sous les aisselles et le lance en l'air. La première fois, le visage de l'enfant se crispe, son corps se tend, la crainte est de mise, et l'attente également. Il s'envole — rêve d'oiseau — ayant quitté la sécurité et le contact des mains paternelles. Puis la pesanteur le ramène vers la terre — et là, dans ce retour en chute libre, les mains le reprennent et le ramènent dans un face à face où les deux protagonistes se regardent et rient de la connivence de leur exploit, de son envol. Abraham Terz dit : "Le rire, c'est la disparition de la matière. En riant, nous ne sommes pas seulement secoués, mais parfois nous volons, sommes emportés, sautons hors de notre corps, nous évaporons... En riant nous nous arrachons à notre lieu — nous nous élançons"[3]. Et l'enfant de dire immédiatement : "Papa, encore". Derechef. Et le rire, anticipant, se renouvelle dans la répétition de ce lancer franc de parole entre père et enfant. Tous les enfants naissent de tels rires, fils de la parole qu'ils sont. L'enfant en redemande, au point que pour interrompre ce jeu, il faudra le prévenir : "C'est la dernière fois". La répétition demande au ludique le nouveau qui fait le lit de sa dimension.

La chatouille est différente. Elle est le modèle physique, corporel, de ce que la stimulation de la côte joyeuse par exemple engendre bien un rire, mais exacerbe les limites du supportable. Elle provoque

---

2 In **La lettre oubliée,** Gallimard, 1993, p. 118.
3 In **A l'ombre de Gogol,** cité par Emmanuel Lévinas in **Le cabier de l'Herne**, Poche, Essais, n°4173, 1993, p. 19.

un plaisir ambigu, mêlé d'une sorte d'angoisse, qui fait dire à l'enfant : "Assez, arrête". Le rire de la chatouille comporte la menace d'un débordement convulsif pénible qui fait rire et se défendre à la fois d'une submersion de son être par trop érotisée. Pour de rire, le chatouillement ne l'est que dans les limites de l'agacement[4].

Cliniquement, la chatouille a plutôt des effets érotiques inhibiteurs, distincte en cela de la caresse et des jeux préliminaires (préludes). Elle donne à entendre quelque chose de la mort et du ricanement. Ainsi chatouiller un vœu de mort dans une interprétation peut libérer un quantum d'affect en forme de grand rire. Au moment où le vœu de mort en se révélant à la conscience dévoile son irréalité — il ne fait mourir personne — il fait rire, par son inanité. Et la peur, les larmes, l'angoisse, la colère se métabolisent avec le rire. Le rire est la réaction qui surgit au négatif, à l'hostile, à l'effrayant, à l'angoissant *dépassé*, par le sens. Combien de fois dans les films, les protagonistes venant de traverser les pires dangers, n'éclatent-ils pas d'un rire fracassant, incoercible et de soulagement ?

Prenons un dernier exemple d'enlèvement. Il prolonge la demande liée aux prémices du langage et suscite le rire "qui survient avant toute parole comme une première communication" (Lacan). C'est le jeu des masques. Un masque face à l'enfant l'intrigue. Si on l'enlève, découvrant un visage, il rit. Si sous le masque est un autre masque, l'enfant ne rit plus. Dans la première communication surgit le rire, là où l'autre est mis en place d'être au-delà de la satisfaction apportée par sa présence, au-delà de lui-même, en rapport d'Autre. Il y a rire, façon d'accuser réception, quand la demande arrive à bon port, au-delà du masque, et rencontre, non la satisfaction, mais le message de cette présence. Le signe de la présence vaut davantage que les satisfactions qu'elle apporte. Dire : "Avant toute parole, l'enfant rit" (Lacan), c'est dire que le rire, avec le sourire, est la promesse de la parole. L'enfant rit, au-delà de la présence liée à la satisfaction du besoin, dans une visée de désir ; là est le jeu, celui du mot d'esprit tout aussi bien. Le désir s'accroche au signifiant de la présence immédiate. Mais c'est au sujet derrière cette présence immédiate que le rire s'adresse et l'identification qui s'y rapporte est le corrélatif exact de ce rire.

---

4 Cf Octave MANNONI, **Un si vif étonnement. La honte, le rire, la mort,** Seuil, 1988, pp. 154-166

Clinique du rire

Le rire perdu de l'inceste s'impose dans la dérision désubjectivante du crime. L'ironie mordante du sarcasme ou celle méchante du rire sardonique traduit la défaite de l'être acculé à la violence du viol. Sarah peut rire des paroles entendues aux portes de la tente. Mais la femme violée perd le rire, et les larmes parfois. Ou alors, comme l'expose Eva Thomas, elle va rire pour faire semblant, là où personne ne la croit, là où sa parole est mise en doute, "en tourbillon, jusqu'au rire qui refuse le langage" peut écrire Emmanuel Lévinas. "Le sang des mots coule sur la page et l'enfant rit". «Il n'y a pas de quoi rire !» dit l'adulte sévère. «Mais si, regarde, on dirait que les mots pleurent, que le livre a des yeux». Les mots pleurent leur perte et l'enfant rit, inconscient du désastre... Au rire joyeux de l'enfant répond le rire tragique du clown qui en sait trop" écrit Eva Thomas [5]. Elle va rire pour rassurer ceux qui s'inquiètent, pour qu'on la laisse dormir en paix. Le droit de rire est à reconquérir chez la personne abusée, celui d'un rire qui ne soit plus le rire *dia-bolique* et ricanant de la mort, mais le rire *sym-bolique,* incarnant la vie de la parole et du désir.

Le rire est l'expression vivante de l'ébranlement d'une logique par la médiation de réactions corporelles, d'où la tension de contradiction qui le soutient et qu'il soutient, vérité de l'homme qui parle. Le rire est toujours un mouvement de *rupture* d'une logique, un point de mire, une ligne de fuite. Comme le dirait Pierre Dac : "Quelle peut être la réaction d'une idée bien arrêtée qui voit passer une pensée fugitive et fuyante". Émission corporelle, le rire, comme le cri, crée le silence. Il apparaît au visage, marquant le souffle. Cette réaction psychophysiologique et symbolique, quand elle se donne en vérité de désir, irruptivement, libère le visage et l'éclaire de son éclat, sonore et trébuchant. L'emprise du rire sur le corps laisse "chaque partie s'ébattre à sa guise" (Alain).

De fait, le rire pose la question de l'un et du multiple, du singulier et du pluriel, du corps et de ses membres, du sujet et de ses représentants. Qui rit ? Qui rêve ? L'homme tout entier certes, mais il convient plutôt de dire que ça rêve, que ça rit en nous, faisant appel

---

5 In **Le sang des mots,** Mentha, 1992, p. 139.

ainsi à l'autre scène, l'inconscient, où se constitue l'image inconsciente de notre corps relationnel, ce qui permet de cerner la différence du mime et du clown[6]. Le mime médiatise l'image du corps et parle directement à celle-ci dans la personne, ce en quoi il est immédiatement intelligible par un psychotique. Il n'intéresse pas toujours l'enfant sain ; le clown si. Les comportements mimés des clowns se rapportent à des images du corps archaïques, orales et anales, où la demande à l'Autre et de l'Autre est audible par le bébé que fut l'enfant au cirque par exemple. Mais si les propos de “caca boudin” font abondamment rire les enfants pris au jeu des mots de l'analité, il est fort à parier qu'un slogan parlant de la bouse de vache qui rit ne ferait pas recette à la gloire du fromage du nom.

La clinique du rire découle des vertus et des effets somato-psychiques qui ébranle, en une fraction de seconde, notre corps de la tête au pied, détend nos muscles et nos esprits. Rire à se dilater la rate, voire comme un dératé tient à ce que la pensée médiévale situait le siège du rire dans la rate. “J'ai la rate qui se dilate” dit la chanson. Rire à gorge déployée ou de bon cœur traduit la détente et la libération d'une énergie régénérante. Le cœur bat plus vite. Les artères, en se dilatant, procurent une sensation de bien être et de détente. Les muscles de la face, le dilatateur des narines (*risorius* = le rieur) et les zygomatiques, sont de la fête et contribuent à donner la face particulière du rire. Le thorax se soulève sous l'expansion des poumons favorisant la circulation de l'oxygène.

Pouffer de rire soulève le diaphragme de spasmes respiratoires. Les abdominaux se contractent et massent les viscères, au point parfois de relâcher les sphincters, et c'est l'*énurésis risoria*. Rire à ventre débalonné ouvre le corps. Cela s'appelle faire pipi dans sa culotte en rigolant, jeu dont les enfants sont parfois sadiquement friands quand ils ont trouvé la combine !

Le centre du rire se situe dans les structures les plus anciennes du cerveau, le système limbique, véritable centre des émotions, contrôlé par des réactions électriques et chimiques, neuro-hormonales complexes. Le protoxyde d'azote, le gaz hilarant, aux propriétés analgésiantes, déclenche un rire automatique, un peu fou, sans doute en déconnectant les centres émotionnels du contôle du cerveau. Comme quoi plus

---

6 Françoise DOLTO, **L'image inconsciente du corps,** Seuil, 1984, p. 43.

on est de fous, plus on rit. Les effets bénéfiques du rire sont connus depuis l'Antiquité pour ses incidences sédatives et relationnelles, avec cependant toujours une limite aux excès du rire dans la relation à soi-même et aux autres. C'est le lien de la sagesse et du rire, et son ambiguïté.

Exercice musculaire, technique respiratoire, stimulant psychique, le rire combat le *stress* par son action sur le système neuro-végétatif. Cette émotion est une sorte de *jogging* pour l'esprit et les sens. Il donne de l'air substantiellement et subtilement. Au point d'être recommandé comme une prescription pour lutter contre la dépression, l'angoisse ou l'asthénie, favorisant le sommeil, ayant une action sur la douleur, car il distrait l'attention et réduit la tension musculaire. C'est Norman Cousins, rédacteur en chef du *Saturday review*, 1966, qui régénère le genre. Il souffrait d'une maladie inflammatoire des articulations et de la colonne vertébrale (spondylarthrite ankylosante). Les médecins lui donnaient à vivre trois mois encore. Ayant lu que le *stress* avait une influence néfaste sur l'équilibre chimique de l'organisme, il se fit projeter ses films comiques préférés (Max Brothers), et surprise, il souffrait beaucoup moins. Dix minutes de rire lui apportaient deux heures de sommeil sans souffrir. Ses amis lui racontèrent des histoires drôles. Il guérit et écrivit un livre réédité en 1977. En France, le Docteur Henri Rubinstein écrit *Psychosomatique du rire* au sous-titre explicite : *Rire pour guérir*[7]. Le Docteur Smadja ajoute que le rire et le jeu ont les mêmes fonctions : la recherche du plaisir ; la socialisation, par le rapprochement avec les autres, la quête de l'interlocuteur ; la reprise par le jeu et le rire d'événements angoissants pour en acquérir la maîtrise. L'humour noir tente de rire de la mort. Ainsi que le dit Woody Allen : "Je n'ai pas peur de la mort, mais je préfère ne pas être là quand elle arrivera". Le rire a quelque chose de contagieux dans le fou rire, par imitation et identification à une scène et aux autres riant.

Métapsychologie du rire

"Nous ne savons ce qui nous charme et ce qui nous fait rire" écrit Sigmund Freud. Rêver et rire ont même structure de bâti.

7- Henri RUBINSTEIN, **Psycho-somatique du rire. Rire pour guérir,** Robert Laffont, 1983.



Le rire exprime une contradiction. Soit. Mais quels en sont les termes ? Nous dirons une contradiction entre la fonction économique de décharge du rire pour l'appareil psychique, au regard du principe de plaisir-déplaisir et sa portée signifiante dans le rapport à ce qui donne vie à l'homme : la parole. Par la levée d'inhibition qu'il consacre, le rire est fécondité. Loin de le réduire à des significations ou à des qualifications, le rire est comme ceci ou comme cela, il nous donne à entendre ce qui parle dans la contradiction où il *surgit* et qu'il expose en explosant. Il n'a pas de sens accessible, mais il nous dit qu'un Autre parle en nous par la médiation des représentations inconscientes qui affleurent. Il est concomitamment cessation d'une inhibition avant une totale prise de conscience *et* irruption de représentations inconscientes. Il faut parfois que le comique sur scène attende cette simultanéité dans les spectateurs pour que le rire fuse dans la salle. “Le rire, écrit Denis Vasse, naît d'une contradiction ou d'un écart soudain entre ce qui est dit et ce que ça nous dit. Il laisse parler deux discours à la fois et se nourrit de l'effet de sens qui en résulte”. Le rire voile la contradiction en même temps qu'il en est l'expression vivante incarnée.

Le rire est rupture et division. Il est fracture. La vieille Sarah rit en elle-même à la reconnaissance de la vérité du désir, surgie de l'écart entre *ce qu'elle se dit*, sur leur âge notamment, et *ce qui se dit :* l'annonce de la naissance d'un fils qui portera le nom de l'acte effectué dans l'intime de sa mère : il a ri, Isaac, incarnant de son nom le signifiant de sa conception.

Nous jubilons au spectacle d'un grand humoriste tout à la ferveur de son narcissisme, animé qu'il est simultanément de la vertu d'en sortir tout aussi radicalement. Ce qui nous fait rire, c'est la manière dont son corps et son être s'offrent à nous faire voir et entendre comment ils jouissent d'être habités par le langage, comment ils jouissent d'un indicible réel. Il faut au clown un travail acharné, une patience infinie, non seulement pour provoquer le rire des spectateurs, mais pour trouver le lieu, la scène, la vibration d'où le rire va surgir, pour constituer le temps-lieu de la chute à l'effet hilarant, sans soi-même être pris de rire avec les autres. A l'instar des trapézistes et acrobates, le clown tente d'instituer le lieu du geste, antérieur, négatif. “Alors c'est merveilleux parce qu'on sait le moment où le rire va se déclencher”, dit Annie Fratellini. Il faut un temps pour parvenir à trouver ce lieu-là : celui de venir au clown en soi qui fait rire les autres dans

l'exercice de son art. C'est tout à fait exaltant d'accompagner des enfants au cirque, car ils vivent de tout leur être le parcours initié par l'artiste jusqu'au rire.

Le rire conjoint la matérialité du langage à la sonorité des chairs, par l'articulation féconde qu'il consacre en son acte du corps et de la parole, acte révélant l'inconscient et le désir, exposés. Tel est le mot d'esprit manifestant l'effet de l'inconscient jusqu'à l'extrême bord de sa finesse, dans les traits de l'ambiguïté que lui confère le langage. La vérité jette le masque par la bouche de l'esprit. Le rire nous fait être autrement que nous nous imaginons être ou les autres. Rire bêtement vise à porter un coup d'arrêt à ce qui se déploie d'irrecevable sous le regard et l'oreille d'un autre agacé : "Arrête de rire aussi bêtement" dira-t-il. Le rire, par l'authenticité qui l'abrite donne à entendre *la façon* dont nous vivons, dont nous jouissons de la vie, dont nous accueillons la parole et naissons à la vérité. Rire nous engage pulsionnellement avec les autres. L'affinité du rire et de la jalousie est en ce point, fréquemment évoqué dans la littérature : de quoi parle celui dont je perçois, hors de moi, le spectacle du rire ? Ne serait-ce pas de moi ou de l'intime qui se révèle dans *le rire avec ?* Rire, c'est donc être délié de la représentation imaginaire que nous avons de nous-même et de celle que nous supposons l'autre avoir de nous. Les expressions peuvent être assez violentes : se fendre la pêche, la poire ou tout autre attribut.

"Ça n'a pas de sens" dirait Raymond Devos.

Rieuse est la mouette. Vole, vole, mon amour...

Les rires des enfants pépient dans le livre des heures. Le rire des amants célèbre la beauté du geste. Il aura eu lieu.

Joël CLERGET
Psychanalyste, Lyon

Laurent JAFFRO

Humour et libre pensée
Le rire du *daimon*

Si l'on abolissait le christianisme, quel autre sujet au monde permettrait aux libres penseurs, aux fermes raisonneurs, et autres puits de science, de donner toute leur mesure ? De quelles admirables productions ne devrions-nous pas faire notre deuil ? [...] Nous qui nous lamentons tous les jours du déclin de l'esprit, allons-nous jeter aux orties le plus grand, pour ne pas dire le seul thème qui nous reste ?

Jonathan SWIFT

Voltaire et les maniaques

En 1763, Voltaire affirme, dans son *Traité sur la tolérance*, que la folie sanglante des persécuteurs et la folie illuminée des persécutés sont les deux moments d'un unique processus. Voltaire est déjà un *intellectuel* : celui qui sort du cercle des savants pour s'adresser à l'opinion publique, celui qui concurrence le pouvoir en investissant, à sa place et d'une autre manière, l'espace public. Devant les défaillances de l'autorité politique, une autorité médicale prend le relais. Voltaire examine le corps social, diagnostique et prescrit :

"Le grand moyen de diminuer le nombre des maniaques, s'il en reste, est d'abandonner cette maladie de l'esprit au régime de la raison,

qui éclaire lentement, mais infailliblement, les hommes. [...] Et comptera-t-on pour rien le ridicule attaché aujourd'hui à l'enthousiasme par tous les honnêtes gens ? Ce ridicule est une puissante barrière contre les extravagances de tous les sectaires" [1].

La critique politique et religieuse, qui est la partie essentielle du programme de la libre pensée au XVIIIe siècle, affirme constamment que fanatisme et persécution font système. Ceux que Voltaire appelle les francs pensants occupent un double front : face au despotisme, qui ne connaît que la corde ; face à l'enthousiasme religieux, qu'alimente la terreur des dragonnades. L'enthousiasme, qui prétend à une illumination directe, non seulement de l'individu, mais du groupe, et qui prend un ton apocalyptique et millénariste, est interprété comme une pathologie du corps social. L'État est un mauvais médecin, qui charcute là où il faudrait des onguents et des baumes. La libre pensée cherche une autre voie vers la paix. Contre la pacification par les armes et la répression politique, elle propose un apaisement par des pratiques sociales et morales. Elle trouve la panacée dans le rire. Le développement de l'humour nous épargnerait ces temps sanglants que, depuis la Révocation de l'Édit de Nantes, la France ne cesse de connaître : depuis la tragédie des prophéties cévenoles et les convulsions de Saint-Médard, jusqu'à l'affaire Calas.

Le combat est ambigu. Protéger les minorités contre la terreur d'État, ce n'est pas seulement attaquer le despotisme ; mais dénoncer, aussi, ce fanatisme qui fermente en toute religion, celle des persécutés comme celle des persécuteurs. L'ambiguïté se retrouve dans le remède proposé. Le rire est une voie d'apaisement, tout comme un moyen de ségrégation. Rire et bonne compagnie vont ensemble ; mais la compagnie n'est bonne que si elle est fermée. Le ridicule est une double barrière. En user, au lieu des armes, c'est protéger les sectaires ; c'est aussi les réduire. Il vaut mieux rire des fanatiques que les tuer ; mais c'est que le rire les tuera d'une autre manière, plus douce, plus efficace aussi. Il y a, dans le propos de Voltaire, une autre hésitation. Le premier remède n'est-il pas la raison, dont le développement, même s'il est difficile, est inéluctable ? Le rire n'est alors qu'un moyen supplémentaire. L'optimisme des Lumières n'est pas sûr de

1. **Traité sur la tolérance**, Paris, GF-Flammarion, 1989, p. 56.

lui. Ne faudra-t-il pas conjoindre les puissances obscures et passionnelles de la raillerie à la clarté de la raison ?

Konrad Lorenz et les oies enthousiastes

Par un rebondissement singulier de l'histoire des idées, ces thèmes se retrouveront sous la plume, non moins sulfureuse, de Konrad Lorenz. *L'Agression, une histoire naturelle du mal* met le rire en rapport avec ce que l'auteur appelle l'enthousiasme militant. Le rire est une autre issue, pacifique, pour l'excitation du groupe. On retrouve là le même usage du rire que chez Voltaire : "*notre rire humain est, dans sa forme primitive, un cérémonial d'apaisement ou de salut*" [2], analogue aux grincements de dents, rotations de tête et claquements des lèvres très prisés chez les macaques. Sa fonction est d'empêcher le combat. Même ambiguïté, également : si le rire corrige l'enthousiasme militant, substitue la détente à la guerre, il n'en est néanmoins qu'une dérivation. C'est pourquoi, "*le rire fait immédiatement naître, entre les participants, un fort sentiment de camaraderie*", mais il ne va jamais "*sans une pointe d'agressivité contre les* outsiders" [3]. On est, grâce au rire, entre soi ; au moins on ne s'entretue pas. Mais être entre soi, c'est aussi être contre les autres. Le rire voltairien, lui aussi, n'est pas vraiment le silence des armes, plutôt une arme à silencieux. Et le même optimisme gagne l'éthologue, qui affirme — sans rire ! — que "*l'humour se développe rapidement chez l'homme moderne*" [4]. Le rire substitue à la socialité agressive sa propre forme de sociabilité, analogue à la responsabilité morale. Enfin, et ce point de rencontre n'est pas le moindre, K. Lorenz bute sur la même difficulté du rapport entre le rire et la raison. L'enthousiasme, chez les bandes d'oies comme dans les hordes humaines, abolit tout contrôle. Le rire, qui n'est que l'acte par lequel l'enthousiasme se suspend ou se détend, n'annule pas le contrôle, en particulier le contrôle rationnel. Le rire n'est-il pas le sens critique lui-même ? Et, sous la forme de l'humour, n'est-il pas critique de soi ? Pourtant, le rire peut être méchant, excessif, déraisonnable. K. Lorenz persiste : le rire, "*même le plus méchant*

---

2. **L'Agression, une histoire naturelle du mal**, trad. Vilma Fritsch, Paris, Flammarion, Champs, 1989, p. 175.
3. **Ibid.,** p. 279.
4. **Ibid.,** p. 282.

et le plus outrageant, reste toujours soumis à la raison" [5]. Mais si la raison est *autre* que le rire, puisque le rire lui est *soumis*, on peut douter que le rire suffise à constituer le sens critique. Comme le reconnaît K. Lorenz, le rire n'est tout au plus qu'un *allié* de la raison, même s'il est puissant. La raison demeure, malgré qu'on en ait, au-dessus du rire ; on peut supposer qu'elle n'est pas, à la différence du rire, une simple dérivation de l'agressivité ou une modification de l'enthousiasme. On pose à Lorenz la même question qu'à Voltaire : si le rire ne se confond pas avec la raison, que faut-il choisir ? Le rire ne suffira pas, s'il est sans raison. Mais pourquoi la raison ne suffirait-elle pas à assurer la paix ? Quel besoin des suppléments ? Lorenz, comme Voltaire, supposent, d'une manière très implicite, qu'une raison sérieuse n'est pas satisfaisante, dans le travail de correction et de purgation de l'enthousiasme ; qu'une raison sans rire est un danger plus important qu'un rire sans raison.

Shaftesbury et les prophètes cévenols

Ces questions sont anciennes. Plus vieilles que Voltaire, qui ne fait que plagier, dans les lignes citées précédemment, la *Lettre sur l'enthousiasme* d'Anthony Ashley Cooper, troisième comte de Shaftesbury, publiée à Londres en 1708. La *Lettre* ouvrait un débat qui devait préoccuper le siècle, sur les relations du rire, de la raison et du fanatisme. La *Lettre* inaugurait à la fois la conception moderne de l'*humour* et préfigurait la compréhension romantique de l'enthousiasme. Le terme *enthusiasm*, au XVIIe siècle, désigne étroitement le fanatisme des sectes radicales, soit les phénomènes d'illumination collective, qui court-circuitent toute médiation institutionnelle dans l'expérience de Dieu (tandis que le catholicisme — à l'exception du jansénisme, qui relève de la pathologie précédente — est plutôt compris, comme on le voit chez David Hume, comme une superstition, c'est-à-dire un investissement sur des objets extérieurs). Shaftesbury donne à l'enthousiasme une compréhension plus large : c'est tout élan au-delà de nous-mêmes, toute communication, qu'elle se manifeste sous les formes de la poésie, du lien social, de la philosophie et de la religion. L'enthousiasme est le mouvement primitif qui pousse l'imagination à des investissements collectifs. Sans cette passion, rien de

5. **Ibid.,** p. 280.

grand ne peut être accompli. Pulsion sociale, sa manifestation la plus haute est l'amour du bien public ; la plus dangereuse est la contagion visionnaire, qu'illustre, au début du siècle, l'affaire des prophètes cévenols à Londres.

En 1706, trois chefs camisards, Jean Cavalier de Sauve, Élie Marion, Durand Fage, croient trouver refuge à Londres auprès de leurs frères protestants [6]. Mais les nouveaux-venus ont encore l'effervescence des persécutés ; ils trouvent mal leur place dans la communauté française de Londres qui, sous la forme de l'Église de Savoie, s'est intégrée à l'Église anglicane et partage désormais la méfiance de l'institution d'État à l'égard du calvinisme radical. C'est que l'Angleterre de la Glorieuse Révolution conserve le souvenir, traumatisant, des éruptions sectaires qu'elle connut un demi-siècle plus tôt [7]. D'où une certaine impression de déjà vu devant le spectacle de l'inspiration, des convulsions et des prédictions apocalyptiques que donnent bientôt les camisards. L'affaire tourne à l'émeute. On ne se contente pas de parler en langues, on annonce la destruction de Londres en guise de châtiment divin. L'Angleterre qui, depuis l'Acte de 1689, est officiellement tolérante, ne peut protéger les cultes qu'à la condition qu'ils ne donnent pas lieu à des désordres publics.

Shaftesbury prend prétexte de ces événements pour publier sa *Lettre*. Il affirme que le magistrat se doit d'"*entrer avec une sympathie bienveillante dans les soucis de ces gens, et, pour ainsi dire, de prendre sur lui cette passion, [afin], une fois qu'elle a été apaisée et satisfaite, [de] s'efforcer, avec la joie pour méthode, de la divertir et de la guérir. La répression, qui repose sur la crainte, est le pire des remèdes : c'est nécessairement aggraver la mélancolie du cas, et accroître la cause du dérèglement. Interdire aux hommes des craintes naturelles, et tenter de les étouffer par d'autres craintes, ce ne peut être qu'une méthode vraiment contre nature*" [9]. Tout comme le fera Voltaire,

6 Pour une étude précise et complete de l'affaire, voir Hillel SCHWARTZ, **The French Prophets, the History of a Millenarian Group in Eighteenth-Century England**, University of California Press, Berkeley et Londres, 1980 Voir également la belle narration de Georges ASCOLI "L'affaire des prophètes français à Londres", **Revue du dix-huitième siècle**, 1916, 1-2.

7 Sur l'ébullition politico-religieuse de la premiere révolution, voir Christopher HILL, **Le Monde à l'envers**, trad. Simone Chambon et Rachel Ertel, Paris, Payot (Critique de la politique), 1977.

8 **Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times**, Londres, 1711, t I, **A Letter concerning Enthusiasm**, p. 17.

9. **Ibid.,** p. 16.

il ne prend la défense des illuminés cévenols et ne prône la tolérance à leur endroit que pour mieux railler le fanatisme qu'enveloppe toute religion, qu'enveloppait, en particulier, le christianisme primitif, celui-là même qu'on a prétendu *reformer*. La gravité étant de l'essence de l'imposture, l'*humour* constitue la pierre de touche, la juste lumière, le *test* qui permet d'évaluer l'inspiration. Mieux, la bonne humeur est le fondement de la vraie piété. Elle a donc à la fois une fonction critique — elle est le *wit*, l'esprit incisif qui démasque l'imposture religieuse — et une fonction d'habilitation — elle est l'enjouement nécessaire pour bien penser et croire. Le rire est alors le remède contre la bile noire : *"la manière mélancolique dont on nous a enseigné la religion nous rend incapable d'y penser dans la bonne humeur. C'est avant tout dans l'adversité, dans la maladie, sous l'effet de l'affliction ou d'une perturbation de l'esprit, ou d'un trouble du tempérament, que nous avons recours à elle"* [10]. Shaftesbury, contre certains usages traditionnels, identifie le *wit*, le bel-esprit ou ironie à usage externe, et l'*humour*, la disposition enjouée ou ironie réflexive.

Shaftesbury parle-t-il véritablement du rire ? Oui, pour autant que le rire ne se réduit pas à *"ces secousses, ces trémoussements, ces étouffements, crispations et spasmes bienheureux, homériques, brutaux, inextinguibles, à gorge déployée, gras, sous cape, hoquetés, perlés, hurlés ou pouffés, étouffés ou "agricoles", grinçants ou nasillards"* [11]. Shaftesbury rapporte le rire à une disposition, l'humour, comme d'autres le rapportent à une passion, telle la joie ou la haine, ou lui substituent la question du comique. Il est vrai, comme l'écrit Éric Blondel, que la définition simplement physiologique *"manque l'essence du rire parce qu'il n'y a de vrai rire que senti, vécu, agi"* [12]. Déjà les théories classiques rapportaient à l'âme les passions ; la manifestation corporelle n'est qu'un signe qui, comme tout signe, ne veut rien dire à lui seul. *"Joie du corps et dans le corps, le rire n'est proprement humain que si, à tort ou à raison, il a sa source ailleurs que dans le corps"* [13]. On ne s'étonnera donc pas que Shaftesbury confonde dans un même discours le rire (sous ses formes diverses), le sourire (qui en diffère peut-être *génériquement*), la moquerie et,

10. **Ibid.,** p. 32.
11. Eric BLONDEL, **Le Risible et le Dérisoire**, Paris, PUF, 1988, p. 13.
12. **Ibid.,** p. 16-17.
13. **Ibid.,** p. 19.

par conséquent, la passion qu'est la haine, ou bien la plaisanterie aimable et, par conséquent, la passion qu'est la joie ; qu'il passe des passions aux styles et genres littéraires (essentiellement la satire) qui les expriment ou les motivent ; qu'il substitue enfin au rire le problème général du ridicule qui, lui-même confus, mêle la question de ce qui *est* ridicule et la question de l'art de ridiculiser. Au terme de ces métamorphoses, le rire n'est pas autre chose que la réflexion.

Humour et réflexion

Tandis que l'enthousiasme est le sentiment *immédiat* de la présence en nous de ce qui, pourtant, est *autre* ou *au-delà de nous*, l'humour est distance, dédoublement et éloignement de *soi-même*. L'humour n'est pas seulement une disposition critique à l'égard des autres, mais à l'égard de soi. Il interdit cette forme de coïncidence absolue de soi-même avec soi-même qu'est la bêtise, ou de fusion entre soi-même et l'autre qu'est l'inspiration ; il interdit *a fortiori* cette conjonction de bêtise et d'inspiration qu'est l'enthousiasme fanatique. Mais il faut comprendre que l'humour n'est pas, au fond, autre chose que l'enthousiasme ; c'est l'enthousiasme *réfléchi*. Shaftesbury insiste sur le caractère primitivement informe de l'enthousiasme. C'est l'objet de la section VII de la *Lettre*. Comment peut-on différencier l'enthousiasme, puisque dans ses manifestations, bonnes ou mauvaises, il ne porte pas de marque distinctive ? En elle-même, rien ne distingue une hallucination d'une vision authentique. Le poète, le philosophe, le fou, le prophète, sont capables d'une même frénésie, ou, pour parler comme Giordano Bruno, d'une même fureur héroïque. Si l'enthousiasme est en lui-même indiscernable, il ne peut être différencié que de l'*extérieur*. Non pas qu'il existe des marques externes de l'authenticité d'une imagination ! C'est seulement un certain *travail* sur l'enthousiasme qui peut révéler sa nature. Ni marques internes, ni marques externes qui précéderaient et guideraient l'examen [14]. C'est l'examen lui-même qui différencie et purifie l'enthousiasme. La critique, au sens de la différenciation, n'est pas soumise à l'existence de signes antécédents et déjà constitués ; la critique est elle-même le processus de production de ces signes, elle est une activité *réfléchissante*.

14. **Op. cit.**, t. I, **A Letter concerning Enthusiasm**, p. 52-53.

Car l'enthousiasme fanatique n'est ni imposture ni maladie. Il est l'hallucination la plus ordinaire et la plus naturelle : *il y a un bon fonds* [stock] *d'esprit visionnaire originellement dans la nature humaine* [15]. L'enthousiasme fanatique n'est qu'une réalisation, massivement sérieuse, de cet élan communicationnel qui caractérise la nature humaine, et qui la pousse à ce que Shaftesbury appelle l'*imagination d'une présence*. En rire ne consiste pas à se moquer d'une fraude grossière ou d'une misère humaine ; le rire est simplement une expression sociale du développement de l'esprit critique. Il faut la réflexion du rire devant le spectacle du fanatisme, tout comme il a fallu, dans l'histoire des styles, la réflexion des philosophes, des grammairiens, et des rhéteurs, devant le spectacle sublime de l'inspiration poétique primitive [16]. La communication se raffine par la critique ; sa culture s'appelle le *sensus communis*. Shaftesbury croit en une autorégulation, non seulement de la communication par le rire, mais du rire lui-même : "*L'esprit* [wit] *s'amendera dans nos mains, et l'humour se raffinera lui-même, si nous prenons garde de ne pas chercher à le corrompre, ni de le réduire par la violence, les mauvais traitements et les prescriptions sévères. Toute politesse est due à la liberté. Nous nous polissons les uns les autres, et nous émoussons les angles et les arêtes inégales par une sorte de choc amical*" [17]. Cette conception de l'échange est manifestement libérale [18]. Le rire n'est pas seulement ce qui régule le marché, il est l'échange lui-même ; et l'échange avec les autres comme avec soi-même, puisque Shaftesbury ne distingue pas le jeu extérieur de la critique sociale et l'usage interne de l'humour. La gravité lourde et dogmatique est comparable à un *embargo*. S'il est une vraie gravité, c'est celle qui ne refuse pas de s'examiner, c'est-à-dire de rire d'elle-même : "*L'essentiel est de toujours distinguer la vraie gravité de la fausse ; et ceci n'est possible que si l'on porte constamment la règle avec soi, et si on l'applique librement non seulement aux choses autour de nous, mais à nous-mêmes.* [...] *Et comment peut-on s'y prendre, sinon en appliquant le ridicule, pour voir s'il réussira*" [19] ? On a l'impression, à lire Konrad Lorenz, qu'il re-

---

15. **Ibid.**, p. 49.
16. **Op. cit.**, t. I, **Soliloquy or Advice to an Author**, p. 239-240.
17. **Op. cit.**, t. I, **Sensus Communis : An Essay on the Freedom of Wit and Humour**, p. 64.
18. "*L'esprit* [wit] *est son propre remède ; la liberté et le commerce le portent à sa vraie mesure.*" **Ibid.**
19. **Op. cit.**, t. I, **A Letter concerning Enthusiasm**, p. 11-12.

copie Shaftesbury : "*Il nous semble qu'un homme qui se prend absolument au sérieux n'est pas tout à fait humain, et ce sentiment est au fond très sain.* [...] *Je suis convaincu qu'un homme suffisamment pourvu d'humour ne risque point de succomber à des illusions flatteuses sur lui-même.* [...] *Je crois qu'une perception vraiment subtile et aiguë de nos propres aspects comiques est le meilleur stimulus au monde pour nous rendre honnêtes envers nous-mêmes, ce qui est l'un des premiers postulats de la morale raisonnante*" [20].

Deux difficultés

Le chemin du rire et de l'enthousiasme, de K. Lorenz à Voltaire, de Voltaire à Shaftesbury, remonte plus haut encore. Déjà, le père des platoniciens de Cambridge, Benjamin Whichcote [21], dont le jeune Shaftesbury édita les *Sermons* en 1698, développait toute une thématique de l'*humour*, entendu comme la disposition appropriée du chrétien. Selon Whichcote, dont le protestantisme libéral peut être considéré comme une variante anglaise de l'arminianisme, le vie chrétienne ne repose pas sur la terreur des sanctions, qu'elles soient civiles (comme dans ce qui, pour Whichcote, est la doctrine politique de Hobbes) ou qu'elles correspondent au décret divin (comme dans ce calvinisme radical qui, pour Whichcote, est mélancolique). La vie chrétienne suppose, au contraire, le développement d'une bonne nature, la culture d'un bon tempérament, et sa prière est la joie. L'ensemble des théologiens latitudinaires, qui se réclament de Tillotson comme des *divines* de Cambridge, insistent sur la nécessité d'une bonne disposition, parce que la foi n'est pas affaire de discours, mais de pratique, et parce que la vraie pratique ne saurait être motivée par la crainte. L'*humour*, en ce sens, est la disposition religieuse elle-même. Mais les théologiens libéraux *opposent* humour et bel-esprit ou raillerie. Pour Tillotson, il faut bien distinguer la joie qui permet d'accueillir la Révélation de la moquerie, du *wit* qui peut se porter, à tort, sur les choses les plus sacrées [22]. Shaftesbury, qui aime à prendre le masque du protestantisme libéral, s'autorise de cette tradition ; mais il lui fait subir une déformation consi-

---

20. **L'Agression,** *op. cit.*, p. 281.

21 Voir M MICHELETTI, ***Animal capax religionis. Da Benjamin Whichcote a Shaftesbury***, Pérouse, Benucci, 1984.

22. **Sermons sur diverses matières importantes par feu Mr Tillotson, archevêque de Cantorbury**, trad. Jean Barbeyrac, 1754, t I, **De la folie de ceux qui se moquent de la religion**, p 146, p. 170-173

dérable, puisqu'il assimile *wit* et *humour* et transforme la disposition religieuse de Whichcote et de Tillotson en un tribunal pour une critique de la religion. La conception libérale, il est vrai, se prêtait à cette métamorphose : en insistant sur le caractère *naturel* de l'instance qui reçoit et examine toute parole, et même la parole divine (conformément à l'idée cambridgienne selon laquelle la nature et la raison sont la première manifestation de la lumière divine et ne sont pas entièrement corrompues par la Faute), Whichcote jouait, si l'on peut dire, avec le feu de l'immanence. L'*humour*, puissance de pure nature, n'allait-il pas congédier, comme une imposture qui ne saurait lui résister, toute transcendance ? Dans l'histoire, nécessairement britannique, de l'humour, la disposition nécessaire à l'accueil de la Révélation devient ainsi un outil pour évaluer l'inspiration. Aussi la *Lettre sur l'enthousiasme* a-t-elle été lue comme un manifeste déiste, qui se gausse, non seulement des prophètes londoniens, mais du christianisme primitif, dont la Réforme s'autorisait. Avec Shaftesbury, c'est déjà la *belle humeur* d'un Nietzsche, qui permettra à ce fin connaisseur des Anglais d'*ausculter les idoles* [23]. D'où la première difficulté : le rire n'est-il pas trop destructeur pour qu'on fasse de lui la meilleure disposition ? Faudra-t-il au rire quelque discipline ? Mais ce serait retomber dans l'*embargo* du sérieux. Sans discipline, le rire s'arrêtera-t-il, ou ira-t-il à l'infini pour mourir dans l'étouffement du *fou rire* ?

D'un autre côté, la conception de l'humour qu'exprime la *Lettre sur l'enthousiasme* doit évidemment beaucoup à l'ironie socratique, comme on le verra bientôt. Mais Aristote est, sur ce point, une autorité sous-estimée. L'*eutrapelia* de l'*Éthique à Nicomaque*, c'est-à-dire la vertu sociale de l'enjouement, est l'ancêtre du *good humour* : *"L'homme de tact ne fait sur autrui et n'accepte d'être lui-même l'objet que de plaisanteries qui conviennent à un honnête homme et à un homme libre* [...]. *La façon de s'amuser de l'homme libre n'est pas celle de l'esclave, pas plus que celle de l'homme cultivé n'est celle de l'homme inculte* [...]. *Ces railleries qu'il peut faire aux dépens d'autrui, ce sont celles-là aussi dont l'homme enjoué acceptera d'être lui-même l'objet : car supporter une raillerie et accepter d'en être l'objet, c'est comme si on la faisait soi-même"* [24]. Shaftesbury répé-

23. Voir NIETZSCHE, **Crépuscule des idoles**, préface.
24. **Éthique à Nicomaque**, IV, 14, 1128 a 16-29, trad. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Louvain, 1970.

tera que l'usage interne, réflexif, de l'humour, permet de réguler son usage externe. Mais ce qui était une simple vertu du caractère, parmi d'autres, dans Aristote, devient avec Shaftesbury comme une vertu dianoétique, l'instance même de tout examen. On conçoit que l'enjouement puisse être un moyen particulier pour cultiver la communication et la purifier de ses enthousiasmes belliqueux ou visionnaires. Mais ériger l'enjouement en premier tribunal ne va pas sans difficulté. Car le rire concurrence alors la raison. D'où la seconde difficulté, qu'on a aperçue dans les textes de Voltaire et de K. Lorenz : le rire est-il la raison elle-même, dans sa dimension critique, l'examen ? Mais rire n'est pas nécessairement examiner. Ou bien le rire est-il une autre instance que la raison, et doit alors lui être soumis ? Mais le rire n'est pas toujours raisonnable.

La critique de Leibniz

Les thèses de Shaftesbury provoqueront de très nombreuses répliques au XVIIIe siècle. Parmi elles, des noms célèbres, comme celui de Berkeley qui, dans l'*Alciphron*, tente de ridiculiser le penseur du ridicule, tout comme Swift a ironisé sur l'ironie des libres penseurs [25], des noms oubliés, celui de John Brown, dont la réfutation est très développée, et qui attribue à Shaftesbury une doctrine qu'il n'a jamais soutenue, selon laquelle le ridicule serait positivement le *test* de la vérité [26]. Mais l'essentiel se trouve déjà dans les *Remarques sur la Lettre sur l'enthousiasme* de Leibniz [27], qui examine ces deux difficultés de la philosophie de l'humour. L'idée d'une autorégulation ne le convainc pas. Car *"cela serait vrai si les hommes aimaient plus à raisonner qu'à rire"* [28]. Le rire tend par nature à l'excès. Limitera-t-on alors le bon usage du ridicule au monde de la politesse ? Pourra-t-on distinguer entre le faux ridicule pour le vulgaire et un usage éclairé et mesuré du ridicule chez les gens polis ? Mais *le vulgaire a plus*

---

25. SWIFT, **L'Abolition du christianisme** (1708), dans **Œuvres complètes**, Paris, Gallimard, (La Pléiade), 1988, p. 1311-1325
26. John BROWN, **Three Essays on the Characteristics**, 1751. Sur cette question, voir A. O. ALDRIDGE, "*Shaftesbury and the test of truth*", **Publications of the Modern Language Association**, LX (1945) p. 129-156.
27. Voir Des MAIZEAUX, **Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, etc., par Messieurs Leibniz, Clarke, Newton et autres auteurs célèbres**, Amsterdam, 1720, t. II.
28. **Ibid.**, p. 313.

d'étendue qu'on ne pense, puisqu'*il y a quantité de gens polis qui sont peuple par rapport au raisonnement.* Cette critique porte sur deux points : 1. Le rire peut aller trop loin. Il n'y a pas de mesure naturelle du rire. Shaftesbury peut l'admettre. D'où une modification de la thèse : on substitue le présupposé de la politesse au présupposé de la nature, chez les esprits raffinés, le rire ne peut pas aller trop loin. C'est ici qu'intervient la seconde critique de Leibniz. 2. On ne saurait distinguer absolument entre le vulgaire et les gens polis. Ceux-ci sont capables de rire *bêtement*. Leibniz, avec ce second point, vise ce passage de la *Lettre sur l'enthousiasme* : "*Quel ridicule peut tenir contre la raison ? Ou comment un homme de la moindre justesse de pensée peut-il supporter un ridicule mal placé ? Rien n'est plus ridicule que cela précisément. Le vulgaire, assurément, peut avaler n'importe quelle raillerie sordide, simple farce ou bouffonnerie ; mais seul un esprit* ["Wit"] *plus fin et plus vrai peut l'emporter auprès des hommes de sens et d'éducation*" [29].

La distinction entre vulgarité et politesse, suggère Leibniz, n'est pas donnée extrinsèquement et socialement, elle est à conquérir intérieurement et spirituellement. La politesse et la vulgarité ne s'opposent pas du tout comme la raison et la déraison, ni comme les qualités de deux castes, mais comme deux manières pour tout homme de se rapporter à sa raison. Leibniz demande en somme où s'arrête le vulgaire. Il sait que le rire gras est pratiqué dans le beau monde.

Une autocritique ?

Shaftesbury eut connaissance des *Remarques* de Leibniz. Elles ne l'étonnèrent pas : il se les était faites à lui-même. Et cela, non plus, n'est pas étonnant : l'humour, pour Shaftesbury, est la *réflexivité*. La régulation du rire n'est pas acquise à l'avance ; le rire n'est pas poli d'emblée, mais constamment doit être poli par son exercice. Le rire vulgaire, qui existe assurément dans le meilleur monde, est lui-même ridicule. Aussi Leibniz a-t-il raison : il ne faut cesser de discuter du rire, et des dangers qui le menacent. Mais, par là-même, il donne d'une certaine manière raison à Shaftesbury : la discussion et l'échange, dont la théorie de l'humour est l'éthique, ne doivent jamais être sus-

29. **Op. cit.**, t. I, **A Letter concerning Enthusiasm**, p. 11.

pendus. Shaftesbury lui-même, dans un texte latin, encore inédit [30], travaillait, avant d'écrire sa *Lettre sur l'enthousiasme*, aux distinctions que les lecteurs de la *Lettre* devaient lui reprocher d'avoir manquées. La *Pathologia* distinguait entre la *jocositas,* qui est une espèce de la méchanceté, et l'*hilaritas*, qui est une espèce de l'admiration [31]. Leibniz disait que le rire est toujours menacé de tomber dans le mépris ; Shaftesbury avait tenté d'en protéger l'*hilaritas,* manière latine de dire *humour.* Cela ne veut pas dire, évidemment, que la *Lettre sur l'enthousiasme* réussit à éviter la *jocositas*. A supposer que la *Lettre* fût un échec, au regard de l'effort de clarification de la *Pathologia* et des observations de Leibniz, cet échec n'invalidait pas le travail sur le rire dont la *Lettre* procédait.

Shaftesbury œuvrait depuis 1698, dans le secret de ses carnets d'Askhmata, au gouvernement de ses passions. L'écriture de soi, sur le modèle stoïcien, tentait de libérer l'*hilaritas* de toute *jocositas* : "*L'humeur de la soldatesque quand elle est au comble de la cruauté, et dans l'acte même de la cruauté, sac d'une ville, pillage, brigandage, violences, mort et tortures. Qui est plus joyeux ? Où donc la farce, la bouffonnerie, la plaisanterie est-elle plus parfaite, plus ache-*

---

30 ***Pathologia sive Explicatio Affectum Humanorum***, manuscrit rédigé lors de l'hiver 1706-1707, conservé au Public Record Office de Londres sous la cote PRO 30/24/26/7.

31. *"Neque eadem est Jocositas et Hilaritas.* Hilaritas *enim, sive Risus moderatus et cohibilis, Admirationis Species est ; videlicet Laetitia quaedam gestiens ex conspectu sive investigatione opinati Pulchri externi : nam si tamquam internum, vel acquisitum, vel nobis adhaerens conspicitur, fit jactans illico Laetitia, vel* Superbia, *ut in superioribus.* Jocositas *vero sive Risus magnus, effusus, non cohibilis, Laetitia est de Turpi externo et alieno, tanquam Bono nobis. Gaudium enim sive Laetitia nisi de Bono Pulchrove vero vel opinato non est. Et quia Risus talis non Appetitio est, non Aversatio, non Dolor, sed Gaudium sive Laetitia ; sequitur necessario ut Objectum ejus (videlicet Ridiculum illud et Malum alienum) quasi Bonum vel Pulchrum nostrum spectetur. Ex Malevolentia ergo et Odio proficiscitur Risus talis ; et est Malitiae seu Malignitatis Species."* PRO 30/24/26/7, f 81 d.

"Car *'hilaritas'* (humour) et *'jocositas'* (moquerie) ne sont pas la même chose. En effet l'*'hilaritas'*, cette sorte de rire modéré qui se laisse maîtriser, est une forme de l'émerveillement, une certaine joie qui naît du spectacle ou de l'examen d'un objet extérieur que nous jugeons beau. Car si nous considérons cet objet comme faisant partie de nous-mêmes, soit naturellement soit au terme de l'effort qui nous aura permis de le faire nôtre, sur le champ une telle joie tombe dans la vantardise, ou dans l'orgueil, s'il s'agit de très hautes qualités. La *'jocositas'* est une sorte de rire aux éclats, qui ne se laisse pas réfréner ; c'est la joie que nous cause l'existence chez l'autre d'une laideur honteuse, qui nous est étrangère, mais comme si elle représentait un bien pour nous. Plaisir ou joie en effet ne se peuvent trouver que d'un objet bel et bon, qu'il le soit de fait ou que nous le prenions pour tel. Or un tel rire n'est ni désir ni rejet, ni douleur, mais plaisir et joie ; il s'ensuit nécessairement que son objet, à savoir ce ridicule ou ce mal, chez l'autre, est tenu par nous comme bon et beau, de notre point de vue. C'est donc de la malveillance et de la haine que procède un tel rire, c'est donc une espèce de méchanceté, un plaisir du mal de l'autre." (trad. de B. Carra de Vaux).

vée ? Où donc rit-on d'aussi bon cœur et si franchement ? Qui connaît mieux ce rire et s'y plonge davantage ? Chez qui est-il porté à une plus grande perfection, est-il plus bona fide, *et (comme on dit) du fond du cœur ? Les fous et les simples, ces pauvres gens, comment sont-ils traités ? Le rire en la matière, que vaut-il ? De quelle nature ?... Le divertissement d'aller voir Bedlam* [32] *... Le délassement ordinaire des princes et de leurs semblables : le bouffon de cour, le nain, le singe humain, ou toute autre parodie de l'humanité... Comme c'est humain !... Et pourtant, quoi de mieux considéré que ces moqueries ? Est-il un meilleur rire ? Vois la méchanceté de la chose, et juge en conséquence tout autre rire. Comme il serait donc heureux de pouvoir changer ce rire vulgaire, sordide, exorbitant, affreux, contre celui d'un genre plus retenu, plus docile, qui mérite à peine d'être appelé rire ou qui du moins est une autre espèce"* [33].

Quel aveu ! Quelle autocritique ! La bonne humeur philosophique aurait été confondue avec le rire ! C'est trop beau. En vérité, rien de tel. Shaftesbury écrit ces lignes quelque mois *avant* la rédaction de la *Lettre sur l'enthousiasme*. Ce n'est donc pas le texte d'un repenti. Au contraire, c'est la réflexion de celui qui, depuis longtemps, se prépare à l'art le plus difficile, celui du ménagement du rire [34]. Il ne s'agit pas d'une autocritique rétrospective, mais d'une diète préparatoire. La réflexion sur le rire est engagée, elle découvre qu'un rire *d'une autre espèce* que la *jocositas* est la réflexion. Shaftesbury, dans ces *Exercices*, dialogue avec lui-même, c'est-à-dire, pour parler comme Socrate, avec son démon. Le rire est la critique et la puissance dialogique, mais il faut d'abord que celui qui n'est qu'un *proficiens*, selon la terminologie du stoïcisme impérial, critique son rire et dialogue avec lui.

Ce rire du *daimon*, cette humeur philosophique que recherchent les *Exercices*, n'a rien de commun avec le gros rire. L'ironie socratique, qui en est le modèle ultime, est enveloppement, dissimulation. Elle s'oppose à l'éclat de rire public et agressif. Elle est joie réservée : *"Si le premier de ces trois grands* [Socrate, avant Diogène de Sinope

32. Asile de fous à proximité de Londres.
33 SHAFTESBURY, **Exercices** [Askhmata], traduits sur le manuscrit autographe du Public Record Office, par Laurent Jaffro, Paris, Aubier, (Bibliothèque philosophique), 1993, p. 392.
34. **Ibid.,** p. 118.

et Zénon de Citium], *s'enveloppa lui-même comme il le fit, et à son époque, qu'en est-il à plus forte raison pour toi ? Et en ton époque ? Si le siècle alors ne supportait pas une publication, comment pourrait-il bien la supporter à présent ?... Ce n'était pas alors encore mûr ; maintenant, c'est pourri. Rappelle-toi, par conséquent : selon la manière et le degré qui conviennent, le même enveloppement, la même ombre, le même rideau. La même douce ironie. Et veille à t'inventer sur cet article un caractère qui soit proportionné, à la fois par rapport à toi-même et à l'époque. A t'inventer une semblable contenance, semblables registre, ton, accent, compatibles avec la vraie gravité et simplicité, quoique accompagnés de bonne humeur et d'un genre de raillerie qui conviennent à l'enjouement divin dont il est question ailleurs* [35].

Shaftesbury réussit-il, dans l'invention de ce caractère ? C'est une autre question. Les *Exercices* citaient le Siracide : *"un fou élève la voix pour rire ; mais c'est à peine si un homme sage sourit un peu"* [36]. L'*hilaritas* philosophique ne devait pas être contaminée par la *jocositas*. Peut-être fallait-il alors abandonner le rire pour le sourire, ce que ne firent ni la *Lettre sur l'enthousiasme* ni le reste, à venir, de l'œuvre publiée de Shaftesbury. Mais le sourire n'était pas moins dévastateur. Plus tard Nietzsche donnerait sa propre version du Livre Ecclésiastique et reprendrait l'œuvre de l'Anglais :

"Plus l'esprit gagne en joie et en assurance, plus l'homme abandonne le gros rire ; en contrepartie, il lui vient constamment au visage un sourire plus spirituel, signe de son étonnement devant les innombrables agréments cachés de la bonne existence" [37].

Laurent JAFFRO
Maître de Conférence
à l'Université de Paris I

35. **Ibid.,** p. 381.
36. **Ibid.,** p. 396.
37. **Humain trop humain**, II, Le Voyageur et son ombre § 173, cité par Éric BLONDEL, **op. cit.**, p. 128.



1997

Voici les thèmes des numéros que l'équipe de rédaction vous propose pour l'année 1997 :

231 Exégèse et dogme
Les transformations récentes survenues dans l'exégèse biblique modifient-elles le rapport du dogme à l'Écriture ?

232 Les Jeunes
Un numéro élaboré en collaboration avec la Mission Étudiante.

233 L'Enfer
Doit-il en aller de même pour le juste et pour l'impie, ou doit-on espérer pour tous ?

234 Les Béatitudes
Les Béatitudes ne se laissent pas réduire à une lecture moralisatrice : elles ouvrent un espace à l'éthique biblique sans nier sa nécessité pour la coexistence sociale et la maturation personnelle.

235 La Justice
Informations et interrogations sur les procédés de la justice française.

Dominique CERBELAUD

L'humour en christianisme : une qualité qui fait défaut

Y a-t-il, dans la tradition spirituelle du christianisme, une valorisation du sens de l'humour ? À cette question simple, beaucoup donneront spontanément une réponse négative. Fidèle à la béatitude des pleureurs (Mt 5,5) — renforcée chez Luc par une malédiction des rieurs (Lc 6,25) ! — le christianisme, affirme-t-on, a toujours déployé par prédilection les aspects dramatiques, voire douloureux, du conflit permanent entre le monde et le Royaume. Comment aurait-il pu, dans ce contexte, cultiver le sourire ?

À l'inverse, et non sans arrière-pensées subtilement apologétiques, certains s'efforceront de montrer qu'au contraire, il y a bel et bien une tradition d'humour chrétien, que l'on peut faire remonter jusqu'à Jésus lui-même. Et l'on s'ingéniera alors à en dénicher des exemples chez les spirituels réputés les plus austères, des Pères du désert au Curé d'Ars...

Sans doute convient-il de dépasser cette dialectique du pour et du contre, qui se cantonne dans un registre purement descriptif. S'il s'agit d'esquisser une réflexion théologique à ce sujet, on doit se demander *pourquoi* l'on rit si peu dans le christianisme : question d'autant moins anodine que la tradition religieuse à tous égards la plus proche de la

nôtre, le judaïsme, a fait de l'humour un élément essentiel de sa spiritualité.

Précisément, c'est par une analyse des mécanismes de l'humour juif que je voudrais ouvrir cette étude[1]. Nous pourrons ainsi mieux percevoir, par contraste en quelque sorte, les raisons de la résistance chrétienne à cette mise en valeur du risible.

L'humour juif comme auto-dérision

“Le grand rabbin d'une ville de province a décidé de rentrer de Paris par wagon-lit. Il prend un compartiment double, et avec son compagnon de voyage tout se passe pour le mieux. Arrive le matin. Le rabbin s'enferme dans le cabinet de toilette. Il en ressort une minute plus tard :

— Excusez-moi, monsieur, il m'arrive une chose stupide : j'ai oublié mon savon. Est-ce que vous auriez l'obligeance de m'en prêter ?

— Mais bien sûr, monsieur, voici du savon.

— Merci bien.

Quelques instants plus tard, même manège. Le rabbin ressort :

— Je suis vraiment confus, mais j'ai oublié aussi mon dentifrice. Est-ce que par hasard...

— Mais certainement : voici du dentifrice.

— Ah, merci infiniment.

Une troisième fois, la porte du cabinet de toilette s'ouvre :

— Ecoutez, c'est idiot. Je m'aperçois que j'ai oublié ma brosse à dents.

— Ah, là, écoutez, non. Ça me gêne. On ne prête pas une brosse à dent. Ça ne se fait pas. C'est...

---

1. On pourra consulter sur le sujet : **L'humour juif** (Humoresques ; 1, Université Paris 8), Paris, 1990 ; M.A. OUAKNIN, **La Bible de l'humour juif,** Paris, 1996.

— Bon, bon. Je comprends très bien. Ça ne fait rien. Je vais me débrouiller.

Un peu plus tard, le train arrive à destination. Sur le quai, la femme du grand rabbin attend son mari :

— Alors, Salomon, tu as fait bon voyage ?

— Épouvantable.

— Comment cela ? Tu as mal dormi ? Il y avait du bruit ? Tu as eu trop chaud ?

— Non, non. Rien de tout ça.

— Mais alors, qu'est-ce qui s'est passé ?

— J'ai fait tout le voyage avec un type profondément antisémite".

Cette savoureuse anecdote, qui épingle une certaine tendance juive à voir de l'antisémitisme partout, illustre un premier aspect de l'humour juif : son caractère auto-critique. Car il va sans dire que toutes les histoires juives ont pour inventeurs... des juifs. Or, à l'occasion, elles se montrent féroces à l'égard des enfants d'Israël. Ici, le groupe-cible n'est autre que le groupe-émetteur ! S'il n'en allait pas ainsi, on entrerait dans le registre de l'ironie ou de la moquerie, voire dans le pire des cas de la xénophobie : qu'il suffise de songer à certaines "histoires belges"...

Mais l'auto-dérision ne s'arrête pas là. L'humour juif n'hésite pas en effet à étendre son iconoclasme jusqu'aux réalités célestes, en développant notamment une très grande liberté de parole vis-à-vis de Dieu. La familiarité l'emporte ici sur le respect : déjà certains *midrashim* [2] présentaient Dieu comme un rabbin étudiant jour et nuit la *Tôrah*,... Aujourd'hui on met en cause jusqu'à son existence : ce qui importe, somme toute, ce sont nos tâches terrestres ! Comme l'écrit quelque part Edmond Jabès : "Dieu n'existe pas, mais sa parole existe !" ce

2. Il y aurait lieu d'étudier les parentés entre le *midrash* et l'humour juif d'aujourd'hui... On peut faire remarquer que ces deux genres littéraires ont une caractéristique commune : il s'agit de "littératures orales" qui souffrent de leur mise par écrit ! Peut-être que l'oralité, avec tout ce qu'elle implique de convivialité, favorise l'émergence de l'humour ? Sur le *midrash*, voir en dernier lieu l'excellente étude de D. BANON : **Le Midrach** (Que sais-je ? ; 3019), Paris, 1995.

qui, dans la bouche de Woody ALLEN, devient : “Dieu n’existe pas, mais nous sommes son peuple élu !”

Avec cette fulgurante formule se dévoile d’ailleurs un troisième ressort de l’humour juif : la distance vis-à-vis du malheur. Bibliquement parlant, les bien-aimés de Dieu, d’Abel à Jésus en passant par Joseph, David et Jérémie, n’ont guère connu que des ennuis ! Le peuple élu n’échappe pas à cette règle : il est bien placé pour connaître le *poids* de l’élection. L’antisémitisme accompagne Israël comme son ombre, toujours prêt à resurgir, y compris aujourd’hui dans notre pays. Vous en doutez ? Arrêtez dans la rue n’importe quel quidam, et déclarez-lui :

— Monsieur, je suis partisan de supprimer tous les juifs et tous les coiffeurs !

Il vous répondra immanquablement :

— Et pourquoi les coiffeurs ?

Un christianisme difficilement déridé

Quelle équivalence peut-on trouver de ces trois éléments dans le domaine chrétien ? Reprenons tout d’abord ce qui concerne la tendance à l’autocritique. Indubitablement, le christianisme fait l’apologie de l’humilité, mais cette vertu n’y suscite guère l’hilarité. On le souligne aujourd’hui à satiété : l’insistance sur la misère de la créature peut engendrer une tendance à l’auto-dépréciation, voire développer une culture de la culpabilité. Fondamentalement, la survalorisation du péché (et depuis Augustin du péché originel) imprime à l’humilité chrétienne une coloration pessimiste, pour ne pas dire tragique.

À cette critique intérieure et personnelle s’ajoute celle qui s’opère du dehors, et collectivement. La société chrétienne n’a jamais manqué de ces voix prophétiques qui inlassablement dénoncent ses travers. Trouve-t-on ici davantage d’humour ? C’est bien possible... mais je me réserve de revenir un peu plus loin sur ce point.

L’irrespect vis-à-vis de la figure divine ne connaît quant à lui aucun équivalent dans le christianisme. Il ne saurait y être question de se moquer de Dieu, pas plus d’ailleurs que des figures fondatrices du Christ ou de sa mère. Une telle sacralisation de ces images s’est opérée que toute ironie à leur égard sera aussitôt ressentie comme

blasphématoire. Du même coup, cette ironie devient le bien propre des opposants au christianisme, qui déploient une intention nettement “sacrilège”[3].

À son tour, l'assomption des malheurs historiques par le biais de l'humour ne concerne pas davantage la tradition chrétienne. Certes, les communautés de baptisés ont connu aux origines, et connaissent encore en certains lieux, des situations de précarité, voire de persécution. Mais massivement, depuis Constantin, l'Église se présente et se perçoit plutôt comme dominante que comme dominée. Cette “institutionnalisation” secrète-t-elle une subtile idéologie du pouvoir, pour laquelle toute forme d'humour constitue une menace ? Sans aller jusqu'à une formulation aussi abrupte, on peut admettre qu'une certaine gravité, propre à tous les appareils, imprègne le discours officiel de l'Église dans ses différents genres littéraires. Quoi qu'il en soit des *fioretti* du Pape Jean XXIII, même ses encycliques n'échappent pas à cette règle... Et l'on voit mal comment il pourrait en aller autrement[4] !

L'humour chrétien malgré tout

Faut-il en conclure que le christianisme interdit toute forme d'humour ? Je pense que celui-ci subsiste en réalité sous deux modes spécifiques, que je voudrais évoquer pour finir.

C'est d'abord que le pessimisme augustinien n'a pas envahi toute la spiritualité chrétienne. Appuyé sur la tradition patristique (où les accents de l'ascétisme monastique retentissent avec vigueur), l'Orient chrétien a certes beaucoup insisté sur la tension entre ce monde-ci et le Royaume : on y exhorte vivement le moine, et plus généralement tout baptisé, à pleurer ses péchés... Mais cette valorisation du *penthos* (affliction) s'accompagne d'une véritable bienveillance à l'égard du pécheur. Cela débouche sur un “maximalisme de la miséricorde” qui,

---

3. On en trouve quelques exemples dans l'ouvrage de B. SARRAZIN **La Bible parodiée,** Paris, 1993. Je pense notamment à un texte hallucinant d'Alfred JARRY : “La passion considérée comme course de côte” (p. 183-185, extrait de **La chandelle verte**). B. SARRAZIN a également publié un stimulant essai, fort utile pour notre sujet : **Le rire et le sacré**, Paris, 1992.
4. Il convient de remarquer que, dans le catholicisme contemporain, l'écrit prolifère à tel point qu'il laisse fort peu de place à l'oralité... ce qui pourrait corroborer la note 2, *supra*.

à l'occasion, peut prendre des formes humoristiques[5]. Nous voilà bien loin en tout cas de l'augustinisme !

Du côté latin, ce dernier est entré en concurrence avec une autre tradition, celle d'un humanisme optimiste, qui a toujours cultivé lui aussi cette bonhomie fondamentale : c'est le souriant saint François de Sales, qui contraste si vivement avec la gravité janséniste d'un Saint-Cyran ou d'un Pascal ! Déjà au XVIe siècle avait éclaté le grand rire de François Rabelais, qui représente peut-être un sommet de l'humour chrétien. Se gaussant de toutes les institutions, fussent-elles ecclésiastiques (sa critique du Pape possède la même virulence que celle d'un Calvin !), assumant franchement l'*éros* (chose si rare dans le christianisme...), décrivant une "abbaye de Thélème" d'une austérité très relative, l'auteur de *Gargantua* a tout de même commencé sa carrière comme prêtre, et même comme moine ! Il est vrai qu'on pourrait difficilement le présenter comme un modèle en ce domaine : lui-même finit d'ailleurs par renoncer à l'état ecclésiastique... Mais il n'y a en tout cas aucune raison de suspecter sa foi chrétienne[6].

Pour en rester au XVIe siècle, on peut également mentionner saint Thomas More, dont on cite régulièrement l'humour comme exemple d'humour chrétien[7]. Mais je me demande si, dans son cas, il ne s'agit pas plutôt d'humour anglais. Selon l'excellente définition qu'on a donnée de celui-ci, il consiste à "parler très sérieusement des choses les plus futiles, et très légèrement des choses les plus graves". Il constitue dès lors une stratégie de "dédramatisation" et de pudeur où sans doute un chrétien peut aisément se retrouver...

Enfin, dans un genre un peu différent, il faut citer, toujours au XVIe siècle, saint Philippe Neri. Ici l'humanisme (Philippe a fondé l'Oratoire, mais il a aussi créé... l'oratorio !) se combine avec un es-

---

5. C'est ce qui affleure dans la préface que H. BREMOND a donnée au livre de J. BREMOND : **Les Pères du désert,** Paris, 1927. Et l'on en trouve de fait un bon nombre d'exemples dans les "Apophtegmes".
6. Pourtant, certains ont voulu voir en François Rabelais... un juif — ce qui nous ramène à notre point de départ ! Sans doute un patronyme qui commence par la syllabe RAB devait-il tôt ou tard attirer l'attention... Et voilà Rabelais devenu "Rabbi Leys" ! Il y aurait beaucoup à dire sur ce "soupçon de judaïté" qui plane, à tort ou à raison, sur certains grand noms de la tradition chrétienne, comme Christophe Colomb (dont certains font un marrane fuyant l'Édit d'expulsion de 1492), Jean Gerson (= Gershom !) et même, m'assure-t-on... saint Irénée de Lyon (Irénée = Salomon) !
7. On en trouve une brève mais suggestive analyse chez A. PREVOST, **Thomas More et la crise de la pensée européenne,** Paris, 1969, p. 335-337.

prit de facétie poussé à un degré rare. Comme on le sait, il s'agissait pour Philippe d'un procédé destiné à masquer ses états mystiques (extases, lévitations, etc.)... et donc d'une forme suprême d'humilité.

La seconde figure que je voudrais évoquer se distingue assez nettement de celle de l'humaniste chrétien — même si les deux peuvent à l'occasion interférer, comme justement dans le cas de saint Philippe Neri. C'est celle du "fol en Christ", auquel la tradition russe a donné son visage définitif. Héritière de tout un courant "protestataire" qui remonte aux prophètes bibliques, aux premiers moines du désert égyptien, et même à des modèles de "fous" byzantins [8], cette figure s'est en effet condensée dans le *yourodiv,* personnage aussi imprévisible et excentrique... que très aimé du petit peuple. Mais on pourrait proposer de nombreux rejetons occidentaux de cette lignée, en particulier tout au long du second Moyen-Age latin. Bien des mystiques et des réformateurs de cette époque (voire des illuminés à l'orthodoxie parfois douteuse) préfigurent les *yourodivyi* russes de l'époque moderne. Il se pourrait d'ailleurs que le mouvement soit apparu en Russie sous une influence franciscaine. Précisément, François d'Assise représente comme l'icône de cette "folie en Christ" occidentale. Son humour intense s'exprime souvent au second degré, comme chez les prophètes qui multiplient les actions symboliques. François de son côté parle aux oiseaux, dort sur la cendre, envoie un frère prêcher tout nu —, mais surtout développe une vision radicale de la "joie parfaite", clé spirituelle ultime de son sourire transfiguré...

*

* *

On l'aura compris : l'humour naît toujours d'une distance. Et c'est sans doute ce qui explique, sinon sa rareté, du moins son peu de légitimité dans l'univers chrétien. Pour reprendre la diffraction classique entre institution et prophétisme, on peut estimer que l'humour habitera plus volontiers le second pôle que le premier. À sa

---

8 cf T BACONSKY. **Le rire des Pères. Essai sur le rire dans la patristique grecque,** Paris, 1996 Dans ce remarquable ouvrage, l'auteur (un jeune théologien roumain) recense les lieux d'éclosion du rire à Byzance — des lieux plutôt périphériques, ce qui confirme la marginalité de cet humour chrétien Il consacre quelques précieuses pages aux "fils en Christ" byzantins, et notamment au plus célèbre d'entre eux, Syméon d'Emèse (p. 312-321).

façon, il peut fragiliser un système toujours tenté de se montrer “dominateur et sûr de lui”. C’est dire qu’il revêt toujours un aspect contestataire. Mais sans doute a-t-il aussi du même coup une fonction salutaire, ne serait-ce que pour rappeler à l’institution chrétienne la mieux établie qu’il subsiste inévitablement une distance entre elle-même... et le Royaume des Cieux !

Dominique CERBELAUD
Dominicain, théologien

Christian DUQUOC

Rire, humour et magistère

L'annonce de la venue de Jean-Paul II à Reims, pour la célébration du quinzième centenaire du baptême de Clovis avait soulevé de multiples polémiques, voire de l'hostilité. La visite du Pape est achevée. H. Tincq écrit dans *Le Monde* du mardi 24 septembre 1996 :

"Il s'est produit ce qu'on appelle, dans les romans d'espionnage, un "retournement". On avait fait d'un pape à bout de forces un homme autoritaire, sermonneur et malade et, de sa visite en France, le point de départ d'une reconquête de l'"ordre moral", un coup de poignard dans le pacte sacro-saint de la laïcité. La France a découvert un homme certes en petite forme, mais se situant bien au-delà des polémiques, déjouant les pièges tendus sur son passage, et allant jusqu'à reprendre à son compte "les idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité" de la devise républicaine, en invitant la France à demeurer "accueillante".

Après avoir laissé entendre que la contestation a eu pour effet inattendu de mobiliser les fidèles, le journaliste insinue que la commémoration de Clovis en a plus appris sur l'actualité de notre pays que sur ce personnage à la biographie obscure ; il reconnaît :

"La vraie surprise est venue du pape , qui a changé par rapport à son premier séjour de 1980. Il a davantage pris en compte la particularité française, et c'est ce qui a fait son succès. Il a balayé les

affirmations qui risquaient d'entretenir les pires confusions. Pour dire, primo, *que le baptême de Clovis n'est pas le baptême de la France ;* secundo, *que le catholicisme ne s'identifiait pas à la nation ;* tertio, *que le culte du passé peut devenir, si l'on n'y prend pas garde, une régression.*

Le baptême de Clovis n'a pas plus de signification que n'importe quel autre baptême. Dès les premiers mots de l'homélie de Reims, l'ambiguïté était levée. Le baptême est un acte religieux individuel et non collectif. La conversion d'un homme ne scelle pas le destin d'une nation.

Avec malice, Jean-Paul II a transformé la donne. De Clovis qui fut un objet de querelle, il ne fut pas question : demeure le sens éternel du baptême. J'appelle humour ce "retournement". Jean-Paul II a marqué, sans polémique, sa distance avec les enjeux ambigus d'une commémoration et les attentes malsaines des extrêmes. La sérénité qu'il a affichée, l'intérêt qu'il a porté aux idéaux républicains, l'insistance qu'il a manifestée à l'égard des problèmes humains de la misère et de l'exclusion ont démontré que la parole évangélique, avec légèreté et humour, était plus écoutée qu'une lamentation désespérée sur les malheurs de notre époque et les dérives de nos cultures séculières.

Avant le voyage français de Jean-Paul II, j'avais réfléchi à l'article que je devais écrire pour *Lumière et Vie* sur "le rire et le magistère", j'ai corrigé mon propos. Je devais tenir compte du fait que Jean-Paul II, dans l'exercice de son ministère pastoral, venait de donner un exemple étonnant d'humour. La question que je voulais poser demeure cependant : y a-t-il une place, sinon pour le rire, du moins pour l'humour, dans l'enseignement magistériel ?

Cette question est d'autant moins inactuelle qu'un auteur jugé généralement sérieux, Alain Peyrefitte, dans un ouvrage assez bien reçu (*La société de confiance*, Paris, Odile Jacob, 1996) soutient avec netteté que les responsables de l'église catholique ont condamné le rire.

"On a peine, aujourd'hui, écrit-il, *à mesurer la puissance d'inhibition dont disposait l'Église jusqu'à l'aube des temps modernes. Elle avait, par exemple, jeté à diverses reprises l'anathème, ou en tous cas la réprobation, à l'égard du lin, des mouchoirs, des viandes délicates, mais aussi du vin, de la musique profane* et même du rire.

Cette dernière condamnation, justement, prêterait aujourd'hui à rire, ou à douter de sa véracité. Elle est pourtant un authentique fait d'histoire. L'anathème reposait sur la constatation que, dans l'Évangile, Jésus ne rit jamais. Des Pères de l'Église (notamment saint Basile, saint Jean Chrysostome et Clément d'Alexandrie) ont même dénoncé dans le rire une manifestation du Diable. Saint Benoît et les principaux fondateurs d'ordres ont interdit le rire aux religieux en tout temps. Pour les laïcs, *le clergé édictait l'abstinence, en matière non seulement de relations conjugales mais de rire,* pendant le carême, les quatre-temps, les vigiles et tous les vendredis de l'année. *Les confesseurs, après la Contre-Réforme, devaient être spécialement attentifs à ce point ; ils reçurent des consignes de sévérité.*

Les grands scolastiques — saint Bonaventure, saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin — ont commencé à distinguer entre le rire "immodéré", *à proscrire absolument, en particulier dans les lieux de culte et lors des temps de pénitence, et le rire* "modéré", *qui était permis* en dehors de ces circonstances. *Il a fallu attendre le XIX[e] siècle pour que certains théologiens suggèrent que l'absence de référence évangélique au rire de Jésus ne signifiait pas nécessairement que Jésus n'avait jamais ri".*

Pour éclairer ce problème, je procéderai à partir de trois entrées : l'ascèse triste, le sérieux, l'humour.

I

L'ascèse triste

Jésus, devant l'accusation des pharisiens contre ses disciples qui ne jeûnent pas, leur rétorque que tant que l'époux est présent, il n'est pas convenable de jeûner, il faut se réjouir. Mais l'époux sera enlevé, alors viendront des temps de tristesse et de jeûne (Mt 9, 14-15). Ainsi, par référence à l'Écriture, l'absence du Christ depuis son élévation en gloire, explique-t-elle l'ascèse que s'imposèrent des chrétiens et la tristesse de la séparation que beaucoup expérimentèrent. Les responsables de l'église catholique n'ont jamais condamné le rire comme le prétend A. Peyrefitte. Cet auteur n'avance d'ailleurs aucune référence. J'ai cherché quel pouvait être le garant textuel de son affirmation, je n'ai rien trouvé qui lui correspondît. Ce qui, cependant, pourrait justifier l'opinion sévère d'A. Peyrefitte, ce sont les recommandations issues des

traditions monastiques grecques ou latines : aussi bien dans le monde orthodoxe — sauf exceptions — que dans le monde latin, le rire était censé trahir une légèreté de vie et de pensée qui ne s'accordait pas avec le sérieux nécessaire à la vie morale et à la recherche de Dieu. Que l'exemple de Jésus ait joué, il n'y a là rien d'étonnant : les Évangiles ne rapportent aucune anecdote qui le décrivent riant alors qu'ils font mention de ses larmes et de sa tristesse.

La tradition monastique ne représente pas toute la tradition chrétienne. Umberto Eco, dans son roman *Le Nom de la rose* raconte le conflit dramatique qui surgit dans un monastère entre les moines touchés par la pensée nuancée d'Aristote, défendue par saint Thomas, et ceux qui s'attachent désespérément à la tradition ancienne d'une ascèse récusant tout rire et toute plaisanterie. Saint Thomas, en effet, à la suite d'Aristote, récuse la dictature de la tristesse ascétique. Sous le nom grec d'eutrapélie, il introduit dans le complexe des vertus sociales, une légèreté d'existence qui sait prendre acte de la vie avec humour et, dans le langage, sait susciter convivialité et bonne humeur.

Hugo Rahner écrit dans le *Dictionnaire de Spiritualité* (Art. Eutrapélie, Paris, Beauchêne, 1960) : "C'est à saint Thomas que l'on est redevable d'une redécouverte de l'eutrapélie au sens classique d'Aristote". Après voir rappelé la prise en compte de cette vertu dans son commentaire de *L'Éthique à Nicomaque* et dans celui des *Sentences*, Hugo Rahner renvoie à l'étude de la *Somme théologique* (2a 2ae q. 168 a.2). Saint Thomas s'y interroge : "Existe-t-il une vertu chrétienne du jeu et de la plaisanterie délassante ?" Il répond : "L'attitude vertueuse que l'on nomme "eutrapélie" (enjouement) réclame jeux et plaisanterie, nécessaires, de temps à autres, pour le repos de l'esprit".

Hugo Rahner commente :

*"En opposition avec l'attitude de nombre de Pères de l'Église, notamment chez les grecs, saint Thomas décrit l'attitude chrétienne d'eutrapélie, à la suite de Cicéron et d'Augustin (*De musica *II, 14, 26, PL 32, 1116a) comme un noble enjouement* (jucunditas) *et une heureuse souplesse au service du délassement et du jeu. Il la concrétise ainsi : «Quelqu'un est enjoué, c'est-à-dire a le retournement facile, parce qu'il transforme les paroles et les actes en délassement». Dans l'article 3 de la même question, il se demande s'il peut y avoir un excès, même dans le jeu ... Il répond avec une étonnante largeur d'esprit, et il prend à cette occasion la défense du métier de comédien (à l'encontre de l'ascèse patristique), comme le fera plus tard saint François*

*de Sales (*Introduction à la vie dévote, *1e p., ch. 23) : «Le jeu est une nécessité de la vie humaine. Tout ce qui est utile à la vie humaine peut être accompli par des métiers licites. C'est pourquoi le métier de comédien qui a pour but de délasser les hommes n'est pas de soi illicite»".*

Saint Thomas est donc plus tolérant que beaucoup d'auteurs ecclésiastiques antérieurs ou postérieurs à lui : il suffit de songer à la position de Bossuet à ce sujet. Hugo Rahner poursuit :

"Saint Thomas va plus loin encore ; dans l'article 4 il s'interroge : un chrétien peut-il pécher par défaut de jeu, et il répond par l'affirmative, — ce que l'ascèse actuelle a presque complètement oublié ! Trop de sérieux peut être fautif également. Pêchent ceux qui «refusent le jeu, ne disent jamais de drôleries et rebutent ceux qui en disent parce qu'ils n'acceptent pas les jeux modérés des autres. Il faut les considérer comme vicieux et les juger pénibles et mal élevés»".

Hugo Rahner conclut :

"Par cet enseignement saint Thomas transmet à l'ascèse chrétienne l'idéal de l'humanisme grec, de «l'homme qui mêle le plaisant au sérieux» que seul le chrétien est à même de saisir et de réaliser parfaitement, parce que seul il a la conscience exacte de sa situation entre le ciel et la terre, entre le Christ et le monde, entre l'esprit et la chair, entre l'espoir et le désespoir... Aussi saint Thomas peut-il à juste titre conclure l'article 2 de la question 168 avec ce mot de Cicéron qui nous livre le meilleur de la doctrine antique sur l'eutrapélie : «Il est permis d'utiliser le jeu et la plaisanterie, mais comme le sommeil et les autres délassements, c'est-à-dire après avoir satisfait aux obligations graves et sérieuses»".

A. Peyrefitte aurait été bien avisé, avant de parler de condamnation du rire, de prendre connaissance de la doctrine de saint Thomas : il la mentionne sans l'analyser ni l'approfondir. Elle a sans doute été beaucoup oubliée, elle n'en demeure pas moins une doctrine reçue dans l'église, relativisant, par l'autorité officiellement reconnue à son auteur, toutes les tentatives de réduire le christianisme à l'exaltation de la seule austérité ou de l'ascèse triste. Pour évaluer la signification du silence du magistère à ce sujet, il est bon de se souvenir des différents courants qui ont traversé la tradition chrétienne et le rire n'a pas été officiellement condamné.

II

Le sérieux

"L'esprit de l'homme se briserait s'il ne se relâchait jamais de son application" écrit saint Thomas (2a 2ae q.168 a.2). La plaisanterie, les délassements, les jeux sont donc nécessaires à l'équilibre de l'existence, pense-t-il. Des limites s'imposent : faire rire est nécessaire, "à moins que le sérieux de la question traitée ne permette pas la plaisanterie" (Cicéron 1, *Rhét.* 17). Selon saint Ambroise, l'Écriture ou la doctrine sacrée relève de ce sérieux : "Quoique les plaisanteries soient honnêtes et agréables, écrit ce dernier, elles sont incompatibles avec l'enseignement de l'église ; comment pourrions employer ce que nous ne trouvons pas dans les Écritures" (*De Off.* I - 29). Le magistère de l'église, dont la tâche est l'enseignement, est ainsi contraint, par fonction, à ne pas plaisanter puisque l'Écriture bannit le rire, au dire de ce Père de l'Église. Le rire serait en conséquence étranger au magistère puisque ce dont il témoigne n'est pas sujet à plaisanterie. Le rire n'est pas à écarter du quotidien de la vie, il y est même nécessaire, car le sérieux n'est pas le tout de l'existence ; il est à éliminer de l'enseignement parce que l'enseignement porte sur un objet qui ne souffre pas légèreté : la relation à Dieu. Celle-ci peut engendrer la joie, elle ne prête ni à rire, ni à plaisanter. L'enseignement ecclésiastique relève du sérieux : les exhortations épiscopales, les déclarations conciliaires, les encycliques pontificales ne démentent en rien la doctrine de saint Ambroise que semble, d'ailleurs, faire sienne saint Thomas. Il ne s'agit pas ici d'attitude chrétienne ou de vertu sociale, il s'agit de l'exercice d'une fonction : le rire et le magistère (l'enseignement donné par les responsables de l'église) ne jouent pas la complicité.

Cette doctrine, trop rigide à mon sens, risque de conduire à des excès dans l'exercice du gouvernement, si la vérité à laquelle se dévoue l'enseignement n'assure aucune distance avec l'absolu. Le sérieux conduit au totalitaire. Deux paraboles soutiendront ma réticence à l'égard de l'opinion de saint Ambroise : l'une tirée d'un film de Charlie Chaplin, l'autre d'un aphorisme de Nietzsche.

Dans *le Dictateur*, film ridiculisant Hitler, Ch. Chaplin montre celui-ci jouant avec le globe terrestre. La scène est comique mais le dictateur l'ignore. Il ne connaît que sa vérité : maîtriser le monde, soumettre ses habitants à son idéologie qui les rendra heureux, tous les obstacles vrais et imaginaires ayant été éliminés.

Un ouvrage récent sur la vie privée de Staline (Lilly Marcou, *Staline, vie privée*, Paris, Calmann-Lévy, 1996) conforte l'opinion du metteur en scène. Le seul souci de Staline fut le bonheur des hommes et il en mesurait lucidement le coût à payer. Sa vérité érigée en norme universelle a produit l'inverse de ce qu'il escomptait. Pour l'incarner dans la réalité, envers et contre tout, il fallait un sérieux imperturbable. Dieu, dit le psaume, se moque des puissants. Les dictateurs ne rient pas, cela leur paraît indigne de la tâche qui leur incombe : plier le monde à la vérité exigeante du futur qu'ils ont imaginée. Ils n'éprouvent aucune distance entre leur prétention et la réalité, et la cruauté ou le tragique de leurs excès provient de cette volonté de plier le réel à leur désir qu'ils jugent universel et bénéfique. La vérité soumise au sérieux tend à devenir totalitaire.

Les dictateurs avaient écarté la vérité au profit du mensonge ou de l'illusion, objectera-t-on. Ce mensonge a perverti le sérieux qu'ils affichaient dans l'exercice de leur gouvernement. Il ne saurait en aller de même lorsque la vérité vient d'un sujet qui ne peut mentir. Le "Qui me convaincra de péché ?" jeté à la figure des pharisiens par Jésus les accuse de mensonge à son égard, et il assure sa vérité d'habiter le sérieux de telle façon qu'il en ôte la pointe totalitaire.

Rien n'est moins sûr si l'on en juge par l'histoire. Les témoins risquent de ne pas mesurer l'humour affiché dans une prétention qui ne concerne en rien les disciples : il sont pécheurs et faillibles. Faut-il encore que ce défaut s'incarne dans leur façon d'exercer l'autorité au nom d'une vérité dont ils ne sont nullement les propriétaires. Une seconde parabole éclaire la dérive qui tend à affecter l'exercice de l'autorité. Elle a Nietzsche pour auteur. "Dans l'assemblée des dieux, écrit-il, l'un d'entre eux se déclara l'Unique. Tous les autres moururent de rire".

L'idée d'une transposition impertinente m'a été suggérée par le glossaire intégré à l'ouvrage de Francesco Chiovaro et Gérard Bessière, *Urbi et Orbi, Deux mille ans de papauté* (Paris, Gallimard, Coll. Découvertes, 1996). On lit ceci au terme "magistère" : "Pouvoir reconnu aux évêques d'interpréter fidèlement la parole de Dieu. La définition de l'infaillibilité du pape a en fait restreint la notion de magistère au seul pape".

Si cette disparition du magistère épiscopal est avérée, il faudrait dire, en parodiant Nietzsche : "Dans l'assemblée des évêques, l'un d'entre eux se proclama unique, le Pape". Mais à la différence des dieux, aucun évêque ne mourut de rire. Les évêques deviennent valets après

avoir chu de leur égalité avec celui qui préside l'église de Rome. L'infaillibilité accordée à l'un d'entre eux, la conviction qu'il est sur terre le sujet ou l'annonciateur de la vérité, rendent les autres muets : ils lui obéissent et deviennent ses porte-parole.

Heureusement, la doctrine catholique ne s'identifie pas à un tel excès, même si les comportements récurrents de certains responsables donnent créance à cette rumeur inflationniste. Seul Christ peut prétendre sans plaisanterie être "la vérité, le chemin et la vie", car seul il mesure en toute lucidité l'abîme qui existe entre la vérité divine et nos efforts humains pour la désigner.

Ces deux paraboles illustrent le danger que fait courir aux responsables catholiques leur fonction d'interprètes autorisés de la Parole de Dieu. Si celle-ci désigne la vérité en son caractère absolu, ses interprètes ne disposent d'aucune distance à son égard, et ne peuvent en conséquence la présenter avec humour, leur langage étant la réplique parfaite de l'éternelle vérité. Il n'en est évidemment pas ainsi : les autorités responsables de l'enseignement témoignent de la Parole révélée à partir d'une écriture ayant tous les traits du langage existentiel et sa contingence. Ils l'interprètent dans des situations incomparables avec celles dans lesquelles elle fut produite. Ce serait donc méconnaître le statut historique, fragile, contingent de nos responsables que de les imaginer énonçant des vérités qui ne seraient dans leur forme nullement marquées par nos questions et nos expériences. La distance entre l'absolu du vrai indicible, divin, et le témoignage authentique qui lui est porté s'inscrit dans le langage et permet une attitude qui rompt avec le sérieux pour lequel la parole chrétienne serait le reflet sans écart de la Parole de Dieu. Le pluralisme des expériences consignées dans les Écritures s'insurge contre ce simplisme unitaire, à tendance totalitaire. L'interprétation est un jeu qui ne cesse de s'alimenter de la distance qui s'impose à nous entre Dieu et sa parole humaine. La parole de Dieu ne jouit pas d'une forme divine. L'humour de l'enseignement et du témoignage trouve ici sa raison.

III

L'humour

Alain Peyrefitte attribue l'allergie chrétienne au rire à l'absence, dans le Nouveau Testament, de toute allusion à celui de Jésus, ai-je remarqué plus haut. Il est incontestable que si les Évangiles parlent de la

fatigue, des pleurs de Jésus, aucune mention n'y est faite de son rire. Après ce constat, pour peu qu'on imagine que tout ce qui est dit de Jésus dans l'Écriture a valeur normative, il est tentant de juger inconvenant l'enjouement ou l'amusement des disciples. Ils doivent cultiver le sérieux ou pratiquer l'ascèse s'ils désirent imiter leur maître.

Alain Peyrefitte a tort malgré l'exactitude textuelle de son opinion : les paroles et les actions de Jésus ne manquent pas d'humour, certains disent d'ironie (Jean Grosjean, *L'Ironie christique*, Paris, Gallimard, 1993). L'humour relativise le sérieux accordé aux paroles, aux actions, aux lois, aux institutions : il est une mise à distance des contraintes qui prétendent soumettre la vie quotidienne aux plus hautes instances morales et religieuses. Que fait Jésus à longueur de paraboles, d'aphorismes et d'actions sinon de mettre la rumeur en soupçon, l'évidence commune en interrogation, la loi sous vigilance, les institutions sous surveillance ? On rabache autour de lui que le respect scrupuleux des règles inventées par les anciens favorise le lien à Dieu. Jésus, non seulement en doute, mais il affirme le contraire : le maquis institutionnel et légal, les hautes idées religieuses cachent la vérité de la proximité de Dieu. Dieu est enchaîné par les bonnes intentions qui s'incarnent en institutions, lois et convenances. Avec liberté, il écarte les convictions majoritaires : honorer le fils aîné (parabole de l'enfant prodigue) davantage que le dilapidateur ; ne pas fréquenter la lie de la population ; ne pas donner le sentiment que l'adultère, la débauche ou le vol aient peu d'importance ; ne pas hâter les guérisons le jour du sabbat comme s'il n'existait aucun autre jour dans la semaine.

Jésus fait remarquer avec finesse que nul ne conteste qu'on puisse retirer son bœuf ou son âne du puits le jour du sabbat. Il loue un intendant peu scrupuleux d'avoir réussi à s'assurer une retraite confortable par le trafic d' influences. Il se joue de la hiérarchie des salaires, le dernier embauché étant aussi bien rémunéré que celui qui a peiné la journée entière au travail. Il soutient la rentabilité du capital contre l'épargne frileuse (parabole des talents). Ainsi Jésus s'affiche prophète par la désinvolture de ses paraboles, le piquant de ses répliques et le paradoxe de ses affirmations. Il ôte aux auditeurs le sentiment de propriété qu'ils croient détenir sur la vérité et l'expérience. Il travaille comme un humoriste révélant à ses lecteurs que le langage se joue d'eux et qu'ils l'habitent de façon risquée. Il rend le quotidien étrange. Rien dans les actions et les paroles de Jésus ne s'oppose donc à ce

que ses disciples usent d'humour à l'égard de notre condition dans notre relation à Dieu.

Le monde populaire chrétien a souvent manifesté une plus grande santé que ses dirigeants. J'en donne pour symptômes deux exemples : les représentations romanes des puissances sataniques, l'invention du purgatoire. Là où l'autorité voulait imposer un sérieux ascétique ou tragique, le chrétien jouait en liberté.

Dans l'art roman, les scènes de jugement, quelles que soient leur localisation, relèvent moins du sérieux que du rire : les diables y sont grotesques, souvent farceurs. Au musée épiscopal de Vic, une fresque représente des diablotins qui, lors de la pesée des âmes, trichent avec entrain sous l'œil goguenard de leur patron. Cette farce de justice ne trouble en rien la sérénité de l'archange Michel : il laisse s'amuser les diables comme si le sort des âmes, tragique ou heureux, n'avaient que peu de lien avec cette comédie. Je soupçonne que la multitude des monstres qui envahit certaines œuvres ne surgit pas tant d'une terreur millénaire que de l'assurance sereine que le Christ en gloire confére aux humains : ils sont devenus par grâce du Christ semblables à Dieu qui, selon le livre de Job, peuple la création de monstres pour s'en amuser. Le tragique terrifiant que devrait susciter le tourment éternel possible sous la tyrannie d'êtres affreux et cruels est mis à distance : on en sourit même si, au fond de soi, on en frisonne encore de peur.

Le purgatoire appartient au même espace : il est une création de l'humour et non une prétention orgueilleuse du mérite. La dualité entre un malheur sans issue et un bonheur éternel est apparue à la mentalité populaire une construction symétrique hyperbolique. Il était en effet cocasse d'imaginer des voisins médiocres, mais non enracinés dans la méchanceté, soumis à un dilemme si extrême. Une troisième voie plus modérée, à échelle humaine, s'imposait : les médiocres s'y amélioreraient, les excessifs s'y modéreraient en vertu d'une présence moins tamisée de la beauté et de la vérité de Dieu. La banalité des sermons, le moralisme des catéchismes et le formalisme des institutions ne favorisaient pas le désir de Dieu qui sommeillait en chacun. L'invention du purgatoire est une moquerie adressée aux constructions tragiques qui oubliaient la parole ouverte de Jésus : le don d'un seul verre d'eau ne serait pas sans écho dans le Royaume. La comptabilité que proposaient les pénitentiels (sorte de tarif des punitions du péché) pour

assurer une bonne place dans l'Au-delà, pratiqués sous la dualité tragique du terme, incitait à relire avec humour les multiples prescriptions et condamnations que les assemblées synodales ou conciliaires s'ingéniaient à proclamer. Le peuple chrétien interprète avec liberté ce qui lui est enseigné trop sérieusement : ce comportement relève d'un sens aigu de la foi.

Beaucoup d'autres exemples pourraient être apportés en soutien de mon interprétation sur le caractère humoriste de la réception du peuple chrétien à l'égard du zèle excessif des responsables dans leur prédication dogmatique ou morale, dans leur action pastorale ou la ritualité liturgique. Dieu est crédité par le peuple d'une souplesse qui n'est pas la qualité dominante de ses représentants.

Par cette présentation, n'en arrive-t-on pas à conclure que le magistère sacrifie trop au sérieux, et que les croyants rétablissent l'équilibre en observant à son égard une certaine réserve ? L'humour appartiendrait alors au peuple, il fuirait le magistère. Je ne le pense pas. Il a une autre façon de marquer l'exercice du magistère : il affecte son rapport au passé par des déplacements non exprimés d'intérêt.

Le magistère laisse tomber en désuétude nombre de décisions prises dans des Conciles malgré les répétitions souvent faites que les décrets établis doivent garder force de loi (Chalcédoine, 451, can.1 ; Constantinople IV, 869-870, can.1). Il rappelle sans cesse qu'il faut parler et agir en continuité avec les prédécesseurs de sainte mémoire. Il n'en est rien : on peut établir une liste étonnante des décisions tombées dans l'oubli.

Les recueils actuels de textes conciliaires ou de documents officiels, sauf les éditions scientifiques, ne permettent pas à l'étudiant de se faire une quelconque idée des ruptures et fractures qui se sont produites. Denzinger et Dumeige (Collections de Textes officiels) ont opéré de considérables sélections : ils n'ont généralement publié que ce qu'ils jugeaient soutenir la continuité et ont exclu tout ce qui aujourd'hui serait jugé invraisemblable ou scandaleux par beaucoup de chrétiens.

Je cite quelque cas pris au hasard : le décret de Nicée (325) interdisant de fléchir les genoux le dimanche, celui de Nicée II (787) proscrivant l'usage de la cithare pendant les repas ; les décrets ségrégationnistes contre les Juifs dans les Conciles de Tolède de l'époque

wisigothique ; l'affirmation au Concile de Florence (sess. XI) que tous les non-catholiques iront au feu éternel. (Ce qui est contredit par Vatican II, sess.V, *de Eccl.* §16) ; l'interdiction de se réunir entre personnes de confessions différentes pour discuter de religion (Benoît XIV, *Constitution Providas* 1756) ; la condamnation de l'œcuménisme par Pie XI (*Enc. Mortalium animos*, 1928) ; les décrets jugés aujourd'hui surréalistes de la commission biblique. Bref, la liste de tout ce que le magistère a laissé choir ou éroder par le temps pourrait être allongée considérablement. J'appelle humour ces détachements successifs des responsables catholiques disant par ailleurs vénérer la tradition. L'autorité n'incite pas à croire à ce qu'elle juge désormais inacceptable pour le peuple chrétien. Seuls les historiens s'intéressent aux textes antiques, à leur autorité déclinante ou réinterprétée. Le temps érode les certitudes d'antan, il souligne que le magistère ne dispose pas de la vérité en instantané ou en simultanéité, il tâtonne et sait se détacher avec silence et sérénité de cela même qu'il avait promulgué ou soutenu. L'occultation du passé, tout en le célébrant, est la forme spécifique d'humour des hommes au pouvoir : Jean-Paul II en a usé avec noblesse et malice lors de son voyage à Reims. Clovis y a été oublié.

Le magistère est dans une situation autre que celle du peuple chrétien en raison de son statut de responsable et de détenteur du pouvoir, mais il est dans une condition analogue à la sienne par rapport à la vérité qu'il ne possède pas. Le temps lui permet d'attester la distance qui l'en sépare. Il traite avec liberté ce que ses prédécesseurs ont cru devoir défendre ou imposer avec rigueur ou passion. L'interprétation ou l'herméneutique des textes magistériels est une opération délicate : elle relève de la finesse. L'ignorance du rapport subtil au passé risque de majorer la portée des décisions présentes. Mises en perspective, elles retrouvent leur position d'équilibre qui est toujours relative.

Je pousserai mon hypothèse plus loin : le style souvent hyperbolique, incantatoire ou déclamatoire, de beaucoup de documents officiels, style éloigné de la sobriété juridique ou de la rigueur philosophique, a pour fin de signifier dans l'écriture elle-même que le contenu doit être entendu avec souplesse et légèreté. Ainsi se trouve suggéré, par un procédé littéraire, l'écart entre la parole du pouvoir et l'autorité de Dieu. L'aspect théâtral ou représentatif des discours officiels bannit toute identification possible avec le Dieu dont témoigne l'église. Le temps, déterminant un rapport souple au passé, et le genre litté-

raire sont les formes d'humour dont use le pouvoir dès lors qu'il est conscient de sa condition humble à l'égard de ce dont il veut témoigner. L'humour du pouvoir en église est discret : il faut savoir l'interpréter. L'indignation que certains chrétiens entretiennent à l'égard du magistère les empêche de lire avec sérénité des documents qui entretiennent un rapport affranchi au passé. L'humour volontaire ou involontaire des responsables est toujours en retard sur l'événement, comme la philosophie qui, selon Hegel, ne s'éveille qu'à la tombée de la nuit. Peut-être ce retard les garde-t-il du dogmatisme à long terme.

Le magistère, malgré son style souvent péremptoire, déclamatoire ou hyperbolique, n'est enfermé ni dans la tristesse ascétique, ni dans le sérieux sans faille. Il trahit une légèreté si subtile à l'égard de son passé que beaucoup la manquent. Elle signifie que la vérité de Dieu n'étant pas sa propriété, il ne peut en discourir que dans l'imperfection, conscient de la distance qui le sépare de l'Absolu. Un magistère catholique qui ne serait pas habité par cet humour singulier, au second degré, risquerait de céder au fanatisme. L'Esprit l'en garde en ne cessant de manifester par la souplesse du peuple chrétien ou sa fronde que nulle décision humaine ne peut incarner sans distance l'Absolu. L'humour naît de cet écart.

Le magistère catholique n'est pas dans la situation de l'*Angelus Novus* de Paul Klee : il ne perçoit pas la simultanéité, il ne la domine pas. Walter Benjamin donne un beau commentaire de ce tableau : "Celui-ci représente un ange qui semble avoir dessein de s'éloigner du lieu où il se tient immobile. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées. Tel est l'aspect que doit avoir nécessairement l'ange de l'Histoire. Il a le visage tourné vers le passé. Là où se présente à nous une chaîne d'événements, il ne voit, lui, qu'une seule et unique catastrophe, qui ne cesse d'amonceler ruines sur ruines et les jette à ses pieds" (*Poésie et Révolution*, Paris, Lettres Nouvelles-Denoël, 1971, p. 281). Le magistère a un rôle plus prosaïque : sa soumission aux aléas événementiels l'ancre dans notre condition et le préserve des phantasmes apocalyptiques. Il ne peut s'y tenir avec authenticité et vérité qu'en ne se prenant pas trop au sérieux.

Christian DUQUOC

Dominicain, directeur de Lumière et Vie

ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1996/4

MICHAELA BAUKS	Big Bang ou création *ex nihilo ?*
MICHEL JAS	Cathares et protestants : le colloque de Montréal
BERNARD COTTRET	La religion du père Jacques Fontaine, mémorialiste protestant (1658-1728)
LAURENT GAGNEBIN	Remarques homilétiques sur la prédication d'Albert Schweitzer et son «mysticisme éthique»
NICOLAS WESTPHAL	Nouveaux repères pour concevoir une église aujourd'hui

*

L'Encyclopédie du protestantisme

ANDRÉ GOUNELLE	Une approche comparative
HUBERT BOST	Le protestantisme et son histoire
JEAN-FRANÇOIS ZORN	La mondialisation du protestantisme
ISABELLE ENGAMMARE	Une entreprise illustrée
PIERRE GISEL	Un regard rétrospectif

*

Secrétariat - Abonnements : 13, rue Louis-Perrier F -34000 Montpellier

Abonnement 1997 : France :160 FF Etranger : 180 FF

Prix de ce n° : 60 FF (franco 75 FF). Tables et index 1976-1990 : 50 FF + port.

CCP : Etudes théologiques et religieuses 268.00 B Montpellier

Bruno DELORME

Position I

L'IMPOSSIBLE ŒCUMÉNISME

Dans le domaine religieux, un fait semble aujourd'hui acquis : l'œcuménisme aura été la grande illusion de ce siècle.

Nul vocable, dans la sphère contemporaine des religions n'aura représenté autant d'espoirs et de rêves, quelle que soit la langue des croyants qui l'ont employé, fût-ce même pour le déformer.

D'une volonté de communion, ou au moins de rapprochement, entre les différentes confessions chrétiennes, en vue de cette unité dont parle le pape Jean-Paul II dans son encyclique *Ut unum sint* (§22-23), aux grands dialogues interreligieux amorcés depuis quelques années, sans oublier les conceptions syncrétistes qui appellent de leurs vœux, avec l'avènement du troisième millénaire, une religion universelle capable de récapituler en elle toutes les autres, en leur apportant ce sang neuf, cette ouverture d'esprit, cet anti-dogmatisme encore introuvable, l'œcuménisme aura été au centre d'une vaste transformation des mentalités religieuses.

Si la division des chrétiens depuis le Grand schisme d'Orient (vers 1054), ou lors de la coupure de la Réforme survenue au XVIe siècle, a été maintes fois déplorée par bien des esprits, l'œcuménisme, lui, est né avec ce siècle, et grâce à des volontés qui ne se seront pas simplement contentées de s'indigner de ces grands déchirements. Il lui faudra cependant attendre la fin de la seconde guerre mondiale pour devenir ce vaste mouvement dont le Concile Vatican II confirmera la légitimité, au moins d'un point de vue catholique. C'était, on s'en souvient, l'époque bénie des grands gestes symboliques. Paul VI embrassait le Patriarche Athénagoras à Jérusalem, aucune condamnation n'avait été prononcée lors du Concile Vatican II, les antiques excommunications contre l'Église orthodoxe avaient même été levées, Taizé émergeait soudain de l'obscurité, les mouvements spontanés avaient le vent en poupe, les monastères, en France, recevaient de plus en plus d'hôtes, chacun s'interrogeait sans honte sur sa foi. L'heure, avant d'être à la communication, était au dialogue... Tant et si bien, d'ailleurs, qu'on se prit à croire en une possible révolution spirituelle qui emporterait bientôt, dans son élan généreux, tout ce qui entravait la bonne marche des réconciliations en cours, des fraternisations massives. Du jamais vu, en quelque sorte !

Avec la mode orientale qui déferlait sur l'Occident, nombre de chrétiens se mirent en quête d'orthodoxie, non pas celle qui avait cours à Rome, mais plutôt celle qui se pratiquait au mont Athos. Hésychasme, prière de Jésus et autres philocalies vinrent concurrencer sur leur propre terrain les offices liturgiques quelque peu surannés, les cérémonies fastidieuses. Le renouveau faisait son apparition sur la scène du catholicisme. L'Église, en s'ouvrant au monde, s'ouvrait aussi à d'autres modes de prière, à d'autres expressions de la foi. Le poids de certains courants de pensée ne

fut pas non plus négligeable, et l'influence de penseurs comme Bergson ou Teilhard de Chardin, par exemple, aura permis bien des ouvertures que les développements de la scolastique néo-thomiste n'auraient jamais pu réaliser.

Entre autres espoirs, celui de parvenir à une rapide et parfaite réconciliation entre les différentes confessions chrétiennes devint, pour beaucoup, comme une réalité déjà anticipée par les faits sur les déclarations de principe, toujours ultérieures.

Hélas ! les années passant, il fallut déchanter. Très vite, chacun se heurta au poids de sa propre tradition. Et, tandis que le renouveau basculait lentement dans un providentialisme aux couleurs charismatiques, confondant effusion de l'Esprit et baptême, prosélytisme et annonce de l'Évangile, glossolalie et liturgie, le retour du religieux, entrevu et analysé comme un signe d'ouverture, un changement inespéré, s'enfermait étrangement, par une soudaine avidité de repères traditionnels, dans un monde de certitudes qui freinait l'élan dominé par l'œcuménisme.

Chaque confession découvrait alors les inextricables difficultés que l'Histoire leur avait léguées en héritage. On voulait bien se réconcilier et refaire l'unité, mais à moindre frais. Organiser des colloques, réunir des comités, mettre en place des conseils, imprimer des revues, sortir des textes officiels ; tout cela ne posait aucun problème. Mais remettre en cause des conceptions théologiques ou dogmatiques séculaires, traiter l'autre sur un pied d'égalité, accepter de se laisser interroger dans sa propre tradition, faire son autocritique, voilà qui était plus difficile. D'ailleurs, hormis une série de textes débordant d'analyses pointues et d'intentions louables, ou encore quelques initiatives provenant de la "base", rien de concret n'émergeait vraiment. Taizé demeurait un modèle unique et solitaire, qui ne faisait pas école. Sans doute aussi, l'austérité de mœurs de la communauté fondée par le frère Roger, son attirance visible pour le monachisme, sa volonté de ne rien brusquer, de vivre presque retiré, découragea bien des volontés.

Il fallait se rendre à l'évidence, l'œcuménisme de Taizé était par trop ascétique. Dépossédé des moyens nécessaires pour faire avancer les choses, et malgré l'immense succès qu'il ne cessait de connaître, celui-ci n'était rien d'autre qu'un vaste laboratoire aux incidences religieuses négligeables. Conversions, rencontres, expériences jalonnaient des chemins qui ne s'arrêtaient pas. Quant au lieu lui-même, il n'était qu'une place tournante, un lieu de passages où l'éphémère le disputait au provisoire.

Certains s'interrogèrent alors sur la démarche même de l'œcuménisme. Arriverait-on enfin à réaliser cette unité dont on rêvait depuis toujours ? Valait-il la peine de continuer à se consumer en de si grands efforts pour d'aussi maigres résultats ? Enfin, pourquoi, malgré le travail des bonnes volontés, était-il si difficile d'avancer ? Même les concessions faites de part et d'autre ne semblaient jamais atteindre le cœur du problème, et on se retrouvait aussitôt au pied d'un mur que l'on croyait avoir déjà franchi...

Qu'est-ce-qui avait donc bien pu transformer ce si beau rêve en une si piteuse réalité ?

Peut-être, tout simplement, et l'explication reste encore convaincante, le fait que chaque confession restait immuablement campée sur ses positions tout en donnant le change pour la forme, en attendant que les autres viennent à elle. Chacune se délestait ainsi ostensiblement de ce qui

lui coûtait le moins, espérant des autres un geste symbolique plus important, n'accordant rien qui lui fût essentiel. Du côté catholique, par exemple, il était assurément peu concevable de transiger sur les dogmes, la primauté du pape, la transsubstantiation, le sacrement de l'ordre, le célibat des prêtres, la succession apostolique... Persuadée d'être dans la vérité, l'Église catholique ne pouvait accorder qu'une valeur toute relative aux autres traditions, lesquelles eurent, à son égard, le même réflexe. Aussi, que cette même Église n'ait pas renoncé à sa suprématie en matière d'autorité doctrinale, comme on avait pu le croire à un moment donné, voilà qui n'était guère surprenant. En effet, comment une Église qui se considérait comme "le moyen général de salut" par lequel "peut s'obtenir toute la plénitude des moyens de salut, comme l'énonce si bien le *Décret sur l'unité des chretiens* (§3e) et le *Catéchisme de l'Église catholique* (§816), aurait-elle pu accepter d'être réduite à une simple voie spirituelle parmi d'autres ?

Le même *Décret sur l'Œcuménisme* de Vatican II le rappelle à cet égard en des termes non équivoques : "L'Esprit du Christ, est-il dit au §3d, ne refuse pas de se servir des autres communautés et Églises comme moyens de salut", mais, rajoute-t-on aussitôt, "dont la force dérive de cette plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique", c'est-à-dire à elle seule. Autrement dit, on reconnaît bien en ce texte les Églises et communautés séparées comme mues par l'Esprit, mais en n'oubliant pas de souligner les "déficiences" plus ou moins graves dont elles sont et restent encore "victimes" (§3d). Celles-ci ne peuvent donc pas jouir pleinement "de cette unité que Jésus-Christ a voulu dispenser à tous ceux qu'il a régénérés" (§3e) et que celui-ci "a accordée à son Église dès le commencement" et qui, ainsi, "subsiste de façon inamissible dans l'Église catholique" (§4c). En mal de cette unité que seule possède l'Église catholique, et ce, depuis les origines, que reste-t-il donc à faire aux autres Églises sinon à se rapprocher de l'Église-Mère ?

Par ailleurs, lorsqu'on sait, comme le rappelle judicieusement le *Catéchisme de l'Église catholique* (§822) que "la réconciliation de tous les chrétiens dans l'unité d'une seule et unique Église du Christ dépasse les forces et les capacités humaines", on peut sans doute s'interroger sur le bien-fondé de l'œcuménisme et sur sa possible réalisation...

Marché de dupes, se demandera-t-on alors, spiritualité de façade, ou leurre agité par volonté de manipulation ? Le désenchantement, à la lecture de ces textes, semble inévitable...

Mais quoi ! Les jeux étaient-ils donc faits depuis si peu de temps que personne ne s'en est rendu compte, laissant à sa joyeuse illusion toute une partie du peuple de Dieu ? Il serait, d'ailleurs, aisé d'invoquer ici toute une panoplie d'explications plus politiques que spirituelles — dimensions qui ne se contredisent pas nécessairement, comme on sait — afin de déplorer les lourds handicaps qui grèvent chaque confession, cependant que nous préférerions insister, ici, sur d'autres aspects, plus méconnus peut-être, de cet œcuménisme qui reste encore à l'ordre du jour.

À en croire les textes officiels que l'on vient d'invoquer, l'Église serait avant tout cette institution que Max Weber définissait comme celle qui possède le monopole de la légitimité des biens de salut. Définition qui a l'avantage de mettre l'accent sur une réalité indivisible, une dimension irréductible et inaliénable de l'Église

elle-même, tel un privilège qui ne peut se partager et demeure sans doute la raison d'être de cette institution religieuse, comme il est de la raison d'être de l'État de contraindre par la force et d'imposer par la loi, celles-ci fussent-elles injustes.

Mais si tel est bien le cas, si chaque Église se considère à nulle autre pareille dans le domaine de la vérité, comment lui serait-il possible alors de ne pas mésestimer les autres, et de ne pas les considérer, au mieux, comme un pâle reflet de cette vérité qu'elle seule détient, au pire, comme des déviances ou des erreurs historiques à combattre ? Lorsque le magistère de l'Église catholique appelle à l'unité des chrétiens, quelque ton fraternel qu'il prenne alors, il n'en détient pas moins encore le monopole de la vérité et du salut qu'il annonce. De même, quand il appelle à la conversion, c'est bien à sa lecture propre de l'Évangile qu'il fait référence, ce qui lui évite par là même de se convertir, puisqu'il parle au nom de la véritable et unique Église : l'Épouse sans tache du Christ. À l'exemple de la classe aristocratique cultivée de l'Ancien Régime, ou de ces mécènes grands-bourgeois de notre siècle qui n'ont jamais encouragé, culturellement parlant, que ce qui leur était socialement proche et familier, les Églises n'ont encouragé l'œcuménisme qu'à raison de leurs intérêts. Pas d'initiatives spontanées qui engageraient excessivement l'institution, ou dérangerait l'ordre des choses, mais des "dialogues" auxquels ne prennent part qu'une minorité de clercs avertis.

Pour s'en convaincre, il suffit de consulter la liste, ô combien édifiante, des participants de ces commissions et colloques internationaux réservés à l'œcuménisme : professeurs, archiprêtres, pères, pasteurs, archimandrites, protopresbytres, doyens, métropolites, se succèdent ainsi avec des titres honorifiques qui parlent d'eux-mêmes...

Ouvert à bien des chrétiens pendant quelques temps, l'œcuménisme s'est rapidement transformé en une science pour élites, une assemblée de théologiens, une académie de spécialistes. Les informations qu'on s'échange lors de ces colloques privés restent à usage interne. Comme les conférences épiscopales, ces réunions au sommet ne s'adressent plus aux chrétiens, mais aux seuls clercs concernés qui, tels de fidèles ambassadeurs, s'adressent des messages diplomatiques où le protocole l'emporte presque toujours sur les autres considérations. Ces réseaux fort discrets font, d'ailleurs, rarement parler d'eux, comme si l'œcuménisme n'était plus qu'un sujet tabou, un domaine réservé...

Et certes, il l'est devenu ! Le fidèle laïc qui avait cru, à un moment donné, qu'à défaut d'un seul évangile il n'y avait qu'une seule foi, et que celle-ci pût se partager entre tous dans la simplicité des vertus théologales, effaçant les divisions historiques sanglantes, comblant les distances creusées par les antagonismes des siècles passées, dut très vite renoncer à ses généreuses convictions. Le magistère de son Église, après lui avoir présenté les inextricables difficultés théologiques engendrées par la seule perspective d'une réconciliation entre d'anciens frères ennemis, le persuade de bien vouloir laisser l'œcuménisme à des personnes plus disponibles, et surtout plus compétentes. Exclu, une fois de plus, d'un champ théologique majeur, il ne reste plus, au fidèle laïc, qu'à reprendre sagement le chemin de ses affaires séculières, cependant que l'œcuménisme lui apparaît de plus en plus comme une sphère totalement factice.

En effet, ce qui ne résiste pas, dans cette incroyable multiplication de rencontres,

dans cette spécialisation outrancière, ces disputes théologiques parfois dignes de la Sorbonne du XIII[e] siècle, les conséquences pratiques en moins, c'est l'idée même d'unité. Tant de mystères déployés autour d'elle ne trompent malheureusement pas. Non seulement l'unité des chrétiens n'est pas pour demain, mais elle ne se réalisera sans doute jamais parce qu'elle n'a sans doute jamais existé. Même l'expression idéale de la communauté chrétienne primitive, relatée tant bien que mal, et souvent enjolivée, par l'auteur des *Actes des Apôtres*, n'a jamais été qu'une pieuse image, un souhait quasiment jamais exaucé. La division dans l'Église a existé bien avant que celle-ci prit la forme que nous lui connaissons. L'unité était alors peut-être dans les esprits, quelque fois dans les intentions ou les paroles, plus rarement dans les actes. L'illusion qui a maintenu dans sa cohérence cette nébuleuse sans cesse en mouvement, cet amas traversé de violences et d'explosions qui a toujours semblé stable et unifié, n'est autre que ce "Credo" que l'Église catholique aimerait entendre réciter partout dans le monde. Malheureusement, même celui-ci, ou plus exactement ceux-ci, puisqu'il en existe deux qui sont loin de faire l'unanimité dans les autres confessions, ne sont peut-être déjà que l'expression d'une volonté d'uniformisation abusive, à mille lieues de cette unité qui a pris, aujourd'hui, le nom de "communion". Il est alors assez étonnant de voir cette incroyable obstination, on pourrait presque dire cette véritable obsession, qui court tout au long de l'histoire de l'Église, d'un même et unique "Credo", seul critère d'unité et aussi de vérité, malgré le nombre important de termes ambigus, d'expressions équivoques qu'il contient, et dont la compréhension comme le sens dépendent étroitement de cultures et de mentalités aujourd'hui disparues.

Cependant, si le désir d'unité demeure si prégnant chez un certain nombre de chrétiens et de clercs, quelle que soit leur confession d'origine, ne serait-il pas plus simple de s'en tenir modestement, par exemple, à la prière du "Notre Père" léguée par le Christ lui-même et qui n'a jamais été sujette à caution ?

De fait, pourquoi donc chaque Église, chaque communauté chrétienne ne s'est-elle pas arrêtée à un simple dénominateur commun, sinon parce que chacune d'entre elles s'est toujours considérée comme le développement le plus parfait de la volonté divine, comme le plus haut rameau de l'Histoire Sainte, c'est-à-dire comme son expression la plus spirituelle, et son actualisation terrestre la plus adéquate ? Convaincues tour à tour d'être les garantes de la Tradition et les dépositaires de la Vérité, comment les Églises chrétiennes, à moins de renoncer à ce qui leur a toujours été le plus cher, pourraient-elles réaliser cette unité dont elles ne font que parler ?

"Hors de l'Église, pas de salut". L'antique adage vaut ici, malgré les apparences, plus que jamais. Il s'est simplement transformé, à l'âge œcuménique, en "Hors de cette Église (qui est la mienne), pas de salut parfait ni véritable"...

Voué depuis longtemps, peut-être même depuis toujours, à ces fausses réussites, ces échecs déguisés qui ponctuent son histoire, l'œcuménisme évolue aujourd'hui péniblement dans une logique de l'impossible. Comment, d'ailleurs, en serait-il autrement vu les terribles handicaps qui le paralysent et risquent de le condamner à une éternelle stérilité ? Même les bonnes volontés successives des chrétiens de tous horizons n'auront jamais vraiment pu accélérer le vaste mouvement de réconciliation qui se trouve freiné par trop de poids

morts. Sans doute, est-ce le propre de l'Histoire de donner toujours *a posteriori* des leçons d'impuissance et de fatalisme.

Cependant, malgré l'immense déception qui s'est répandue depuis deux décennies dans les Églises, malgré les élans brisés et les enthousiasmes retombés, l'œcuménisme, même s'il n'a pu édifier son rêve de communion tant désirée, aura eu au moins le mérite de représenter cette utopie religieuse, cet idéal en germe dans toute foi, et dont le Christ lui-même avait, jadis, rêvé au cœur de ces contrées lointaines, lorsqu'il parlait avec ferveur d'unité et d'amour à des hommes qui, bientôt, ne cesseraient plus de se déchirer en son nom...

Bruno DELORME
Documentaliste, Lille

Bruno CARRA DE VAUX

Position II

L'ŒCUMÉNISME : IMPOSSIBILITÉ OU RÉALITÉ ?

"Dans le domaine religieux, un fait semble aujourd'hui bien acquis : l'œcuménisme aura été la grande illusion de ce siècle". Issue inévitable d'efforts généreux, mais naïfs : chaque Église et Confession se cramponnant à l'assurance qu'elle seule détient la vérité, quoi qu'il en soit de la surface des beaux discours en la matière, il est clair que l'œcuménisme est "impossible". Au reste, conclue-t-on, "sans doute est-ce le propre de l'Histoire de donner toujours *a posteriori* des leçons d'impuissance et de fatalisme".

Propos dignes d'un moderne Ecclésiaste. Leur outrance trahit peut-être une désillusion personnelle ; on peut la respecter sans pour autant croire utile de l'étendre à tout notre siècle, en un jugement apodictique. L'on s'étonnera au passage de ne plus vivre dans une caverne, vêtu de peaux de bêtes, puisque l'Histoire enseigne impuissance et fatalisme : comment se fait-il dans ces conditions que l'humanité n'en soit pas restée au paléolithique le plus archaïque ? En tout cas, puisqu'il n'y a rien à faire, le dernier mot de cette sagesse devrait être de surtout ne jamais rien faire.

Qu'il y ait eu naïveté en certaines attentes, soit ; que les diverses Églises et dénominations chrétiennes ne soient pas encore réunies, c'est évident. Mais le caractère totalement négatif du jugement porté en la matière s'affiche manifestement excessif et par là s'infirme lui-même : d'un enthousiasme naïf on tombe dans la naïveté d'un dépit injuste.

Peut-être en effet, comme il est dit, les pionniers de l'œcuménisme avaient-ils besoin d'utopie pour se risquer en une telle aventure. Ils rêvaient donc d'une Église bientôt redevenue visiblement une. Ceci étant, il est bien juste de dénoncer l'inconséquence d'un tel espoir, alors que l'on proclamait haut et fort par ailleurs que seul l'Esprit Saint, et non les forces humaines, pouvait réaliser un tel prodige. Le réel, toujours coriace, a prouvé la vérité de cette dernière maxime.

Mais "aide-toi, le Ciel t'aidera". Ne s'est-il vraiment rien passé depuis le temps du Père Portal, de lord Halifax, voire du Cardinal Mercier ? Il est vrai que le Vatican et le Conseil œcuménique des Églises n'ont pas encore fusionné en une sorte de monarchie constitutionnelle où l'on serait devenu le parlement de l'autre (!). Pourtant, la rencontre de Jérusalem entre le patriarche Athénagoras et le pape Paul VI ne laissera-t-elle pas d'autre souvenir que celui d'un *'scoop'* médiatique particulièrement sensationnel, sans trace d'autres conséquences moins spectaculaires, mais plus substantielles ?

Est-ce rien, que les chrétiens désunis soient passés d'une hostilité poussée joyeusement jusqu'à la guerre de religion, avant-hier, à l'indifférence polie d'hier, et, aujourd'hui, à des échanges parfois rudes, mais réels, et à une certaine convivialité

fraternelle, même si elle se vit un peu en pointillé ?

Échanges aseptisés, dit-on, car maintenus dans le ghetto de commissions spécialisées et de dialogues savants où en fait rien ne se passe, ou du moins rien n'avance. Ce n'est pas vrai. Où a-t-on vu qu'il suffirait d'un coup de théâtre ou d'une déclaration volontariste jaillie soudainement pour guérir les blessures d'un lourd passé ? Comme en réalité le travail d'union n'a pas commencé avec notre siècle, l'histoire est ici riche de leçons pour se garder de telles illusions — on y reviendra.

Certes, les difficultés sont multiples ; force est bien de constater de douloureuses rechutes ici ou là, les religions diverses fournissant un commode emblème et comme un laisser-passer honorable aux oppositions de culture et aux vieux démons nationalistes. Mais il serait irréaliste d'imaginer que les choses puissent se passer sans nulle secousse : tout au beau fixe.

Quant aux laïcs, qu'ils aient été exclus depuis deux décennies de ce domaine, dessaisis de leurs responsabilités en la matière, cela ne paraîtra vrai que si d'un côté on exalte une mode un instant assez générale mais sans lendemain, un mouvement d'opinion qui n'engageait guère, tout en dévalorisant d'autre part le travail patient et réel qui, de fait, exigeant plus, mobilise moins les foules que de petites minorités patientes plus directement concernées par la question.

Il est d'ailleurs bien vrai que les chances d'avenir de l'œcuménisme sont largement tributaires de la persévérance de tels petits noyaux en plein milieu du peuple chrétien, de la 'base'.

On l'a dit, en effet : les efforts d'union ont une longue histoire. Du colloque de Poissy aux échanges entre Bossuet et Leibniz, longtemps fut gardé l'espoir de surmonter la brouille entre Réforme et Catholicisme, même quand il fut évident qu'elle était devenue une fracture ponctuée de débordements et de fureurs. Il fallut déchanter... de même qu'il avait fallu se rendre à l'évidence que la brisure entre Orient et Occident tendait à devenir irrémédiable après l'éclat de 1054. Et pourtant là aussi les tentatives de réconciliation ne manquèrent pas, des plus officielles et solennelles : l'union entre Rome et Byzance fut proclamée, au second Concile de Lyon (1274), puis de nouveau à celui de Florence (1439-1445). Or, si ces efforts avortèrent et si l'union ainsi scellée resta lettre morte, ce ne fut pas tant du fait des hautes instances institutionnelles que des résistances venues de la base, du poids des mentalités et des habitudes contractées de longue date. Il y a là un sérieux avertissement et une leçon à méditer pour les artisans de l'œcuménisme.

Reste il est vrai ce blocage institutionnel, et plus qu'institutionnel en un sens : chaque Église, chaque croyant, finalement, estime, *croit* être dans le vrai. Cette hypothèse de départ signifie-t-elle l'impossibilité, de principe, dirait-on, de tout progrès réel ? À voir comment les choses se passent concrètement, c'est moins évident qu'on pourrait le penser *a priori*. La levée des excommunications entre Rome et Constantinople, prolongée par des démarches similaires entre la métropole latine et d'autres patriarchats orientaux non byzantins, ces dernières restées largement ignorées du grand public, ces pas les uns vers les autres ont induit des révisions de taille ; on a reconnu qu'il y avait eu de part et d'autres des malentendus, des faux pas suivis de durcissements, de crispations sur des formulations qui pour être diverses n'étaient peut-être pas forcément incompatibles. Chaque partie est amenée à s'in-

terroger sur la relativisation d'attitudes outrancières. Orthodoxie, Catholicisme, Réforme : chacun en vient justement à reconnaître chez l'autre des valeurs de sa propre tradition, certaines peut-être mieux honorées ici ou là que chez lui, fût-ce au prix, alors, d'une certaine mise en veilleuse d'autres données de l'héritage chrétien.

En un mot : ce n'est pas parce que tout n'est pas encore fait qu'il n'y a rien à faire. Mais si la contribution précédente exagère à notre avis en peignant le tableau sous de trop noires couleurs, il faut lui savoir gré d'un rappel capital. Non pas précisément ni seulement que la tâche œcuménique, si on se refuse à la déclarer par principe impossible, n'en reste pas moins singulièrement ardue et délicate : car cela, on le sait, d'expérience. Mais cette dénonciation des illusions d'un optimisme trop facile met le doigt sur ceci, qui est capital : *rien n'est joué.* Autrement dit, l'œcuménisme peut réussir (fût-ce partiellement) ; mais il peut aussi fort bien échouer, comme d'ailleurs toute entreprise humaine, si bonne, voire si sainte soit-elle. Ce rappel n'a rien d'un pessimisme désenchanté : il est renvoi de chacun à ses propres responsabilités.

Bruno CARRA DE VAUX

Dominicain

ÉTVDES

Octobre 1996

Jean BOISSONNAT — Quel moteur pour l'Europe ?

Henri MADELIN — Catholiques dans la France laïque

Alain THOMASSET — Une éthique à l'école de Paul Ricœur

Dominique VERMERSCH — Libéralisme et doctrine sociale de l'Église

Colette KESSLER — L'idée de Révélation dans le Judaïsme contemporain

Etudes : 14, rue d'Assas - 75006 PARIS - Le numéro : 58 F (Etranger : 65 F)

Comptes rendus

François MARTIN, **Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures**, Paris, Le Cerf, 1996, 516 p., 190 FF.

Cet ouvrage sur l'inspiration des Écritures se signale par le renouvellement de la problématique, de la méthode, l'appel aux sciences humaines, la profondeur, voire la beauté, de ses interprétations. Il le doit de puiser à la source : les Écritures comme écriture. La nouveauté de la démarche résulte moins d'une avancée que d'un pas en arrière. Quel pas ? Au lieu de traquer l'inspiration dans un message transmis par l'action conjuguée d'une pensée humaine et d'une pensée divine, l'auteur la cherche dans la Bible comme "chose écrite", écrite par des auteurs multiples mais soutenus par une Énonciation première. Changement de terrain décisif qui refoule le problème, en deçà du savoir, aux sources du langage. On supposera que le langage en sait plus long que la pensée. Simple constatation : quand Descartes met en doute l'existence du monde extérieur pour s'isoler dans l'évidence du *cogito*, la main qui transcrit ce doute l'a déjà résolu puisqu'il n'y a d'écriture, et les *Méditations* en sont une, qu'adressée à un lecteur autre — *j'écris donc tu es.* Conséquence : on considérera que la Bible comme chose écrite, et pas seulement pensée, est la seule matière susceptible d'attester une inspiration divine. Encore faut-il s'entendre sur les termes. Ne méritent le titre de "chose écrite", au sens fort, que les œuvres génératrices d'une tradition, orale ou écrite, et dite littéraire par ce qu'elle donne une *forme* à l'énonciation du discours, témoignant par là de ce que c'est que parler entre les hommes. La "lettre", autour de laquelle tourne l'ouvrage, fixe précisément cette forme de l'énoncé qui laisse retentir la parole fondatrice de l'humain, qu'elle soit dite ou entendue, écrite ou parlée. La lettre sera donc le lieu des sujets parlants, auteur ou lecteur, et le point de leur rencontre. Et comme nous ne pouvons nous placer que du côté des lecteurs que nous sommes, tout le problème sera de savoir quel sujet lecteur les Écritures sont-elles capables de construire et par quelle Énonciation sont-elles adressées.

Pour répondre au problème ainsi posé, il fallait se doter d'une théorie de la littérature et la mettre en œuvre sur les textes inspirés. Ces tâches sont remplies par les deux grandes parties du livre intitulées respectivement : *La lettre et la rencontre* (p. 101-302), *Les deux Testaments* (p. 303-435). La première expose les ressources de compréhension que l'on peut tirer d'une théorie de la *signification,* empruntée d'une part à la sémiotique littéraire et d'autre part à l'anthropologie freudienne et lacanienne (versant des sciences humaines). La seconde bâtit à l'aide de ces concepts interprétatifs une théologie de l'inspiration basée sur l'articulation des deux Testaments, séparés et joints par l'incarnation du Christ (versant théologique). Entre ces deux versants les entrecroisements sont incessants : une lecture minutieuse de la *II Epître de Pierre* illustre les procédures théoriques ; inversement le modèle biblique de l'inspiration relance la sémiotique littéraire en lui posant de nouvelles questions (cf. p. 362). Dans ce C.R. je ne puis que tracer une esquisse légère du chemin parcouru dans l'une et l'autre partie.

Comment comprendre la lettre du texte ? N'existe que le texte lu. Lu, il prend valeur de **signifiance.** Même écrit dans une langue inconnue, c'est un réservoir de signifiants pour un sujet. C'est à la compréhension du **signifiant** dans ses différents emplois (p. 123-178) que s'attache l'auteur avant d'aborder la question du **sujet** (p. 179-202). Le premier emploi est bien connu, celui qui fait du signe l'union d'un **signifiant** (lettre ou son articulé) et d'un **signifié** (le sens). C'est par la combinaison des signes ou des mots du dictionnaire que le langage peut se représenter les réalités du monde extérieur. Cette fonction s'exerce par le jeu des **figures** — notion qui va devenir centrale dans le dispositif de l'auteur. Car la fonction de la figure ne se limite pas à figurer le monde externe, elle est tout autant une unité du contenu tournée vers le langage. Suivant en effet la réflexivité du langage, le réseau des figures a pour deuxième fonction de configurer ce qui n'est pas encore défini, voire nommé, et qui pourtant cherche à se dire. Pensons à la parabole des ouvriers de la dernière heure : tout lecteur cherche à comprendre *de quoi* parlent les figures du texte, quel en est l'enjeu, la signification, bref le **thème** du récit. Le langage recèle donc une épaisseur telle que les figures sont au thème dans le rapport d'un **signifiant** au contenu signifié. Cependant, là ne se limite pas le rôle des figures. Une troisième fonction doit leur être reconnue qui nous mène au cœur du problème. Les figures ne sont pas toutes réductibles au thématique. Elles le débordent par leur profusion. Pour autant qu'elles sont des créations du langage, elles renvoient aussi et nécessairement au sujet de l'énonciation. Ce qui se dit de ce sujet, et comme à son insu, dans l'articulation des figures, l'auteur l'appelle *opération figurale.* "D'où la distinction entre le "figuratif" qui serait comme la face du texte tournée vers le monde extérieur, et le figural, comme sa face tournée vers le sujet de l'énonciation" (p. VII). L'analyse du récit de la Transfiguration (p. 151-179), où la vision décrite par l'épître de Pierre combine en un unique moment le temps de la métamorphose et celui de son voilement, illustre à merveille cette opération figurale, qui constitue l'apport le plus original de l'auteur à la théorie des figures. En se recentrant autour du figural, le texte opère comme un **signifiant** qui renvoie non pas d'abord à un signifié, mais à un **sujet.** Encore faut-il préciser qu'il ne se contente pas de s'y référer, il le signifie et le figure (p. 170), en un mot, il en devient la *forme,* — l'ouverture singulière par où le sujet entre incognito dans le langage, s'y reconnaît et y découvre son monde. "Ce n'est pas le langage qui advient au sujet, c'est le sujet qui advient au langage, et de ce sujet l'objet signifiant déploie la forme" (p. 122).

Cette propriété ultime du signifiant d'être, en tant qu'opération figurale, le **signifiant du sujet**, il la doit en définitive à sa nature de "lettre". C'est par la lettre en effet que le corps de l'enfant est dès avant sa naissance inscrit dans le langage, entamé par cette arme dès la première articulation de son nom, et "c'est à partir de cette inscription que l'homme, ainsi entamé, est assujetti à la parole qui l'a visité, sujet du manque et capable de désirer, de désirer connaître l'autre qui a été gratifié d'une même visite, de connaître la Parole elle-même qui le fait désirant" (p. 424). Si la Parole fonde l'humain, c'est la lettre qui *l'institue* par sa double attache au corps et à la loi — (c'est peut-être dans l'annexe 3 sur *La lettre et la circoncision* (p. 473-494) que l'auteur s'explique sur la lettre et la parole, le commencement et l'origine de l'humain, avec le plus de clarté et de précision, et, pour ma part,

je conseillerais au lecteur de commencer par là...).

Si la lecture d'un texte est achevée quand un sujet répond à l'appel de la Parole en s'accomplissant, au-delà de l'élévation des connaissances, selon la forme circonscrite par la "lettre" du figural, reste à comprendre comment les Écritures inspirées vérifient cette performance de lecture — question traitée dans la partie intitulée *Les deux Testaments* (p. 306-433). S'agissant de la Bible chrétienne, la lecture devra prendre appui sur la répartition du Livre en deux corpus distincts. En un seul volume, deux écritures sont réunies par et autour de l'avènement de Jésus-Christ. Celui-ci les sépare en les différenciant. Par sa naissance, il provoque l'arrêt des écrits d'Israël, devenus Testament ancien, comme, par sa mort, il impose une clôture à la littérature apostolique, par là constituée en Testament nouveau. Or ces deux Écritures ne sont pas simplement juxtaposées. Car l'une *annonce* ce que l'autre *atteste :* l'accomplissement des Écritures par la vie, la mort, et la résurrection de Jésus-Christ. La notion *d'accomplissement* est la clef de voûte qui relie l'A.T. au corps de celui qui a voulu offrir sa vie pour le salut du monde : telle est "l'interprétation" donnée par le N.T., lequel indique par là sa règle de lecture. Pas de lecture sans interprétation, pas d'interprétation sans sujet, pas de sujet qui ne fasse des Écritures les signifiants de son corps — hors texte.

Mais pour se soutenir, la notion d'accomplissement en appelle une autre en contrepartie : celle de *figure,* pour ce qu'elle donne matière à interprétation et ouvre la possibilité d'une nouvelle lecture. Le procès global de la signification s'en trouve défini : c'est le passage d'une figure à son accomplissement pour autant qu'il est repris dans l'interprétation. Ce couple figure/accomplissement structure le lien entre A.T. et N.T. Il a donné cours à la distinction fameuse entre *sens littéral* et *sens spirituel,* qu'il faut bien entendre. La figure est du côté de la lettre, l'accomplissement du côté du sens spirituel. Dès lors comment pourrait-on traiter le sens littéral en oubliant la "lettre" du littéral pour ne retenir que le propos référentiel, et le sens spirituel en supplément négligeable, alors qu'il est coextensif à l'interprétation qui voit l'accomplissement des Écritures dans la naissance du peuple nouveau, Corps du Christ. On en déduira la spécificité respective de l'A.T. et du N.T. "Celle des Prophètes est écriture du désir en attente d'être révélé, celle des apôtres est écriture de la réjouissance, mémoire de la promesse accomplie et tenue en espérance" (p. 432).

Cette structure permet de considérer la Bible comme un *Tout signifiant,* les textes des auteurs inspirés comme un seul Texte dont Dieu serait l'Auteur. Conclusion qui rend compte de la foi sans pouvoir bien entendu la démontrer. Mais, compte tenu de leur unité structurale, il devient pensable de ranger les deux corpus sous une seule et même *énonciation divine* (p. 440). Le Texte, qui ne peut de toute façon être revendiqué dans sa totalité par aucun auteur humain, (de ce point de vue il est sans sujet), "a pour charge de référer l'humain à l'instance originelle qu'on peut appeler, puisque qu'il y a du Texte, du discours et de la parole, l'énonciation énonçante". Et l'auteur de conclure : "Écrire et lire le Texte, c'est l'écrire et le lire dans l'acte de l'énonciation énonçante qui donne de parler. Le dogme de l'inspiration des Écritures n'en dit peut-être pas plus, et c'est beaucoup" (p. 448).

Dans ce C.R. j'ai laissé dans l'ombre le commentaire de la II ép. de Pierre par lequel F. Martin illustre et justifie sa thèse sur l'inspiration. C'est qu'il n'offre pas de difficulté majeure de lecture. En revanche

on y admirera le talent (et le talent littéraire) avec lequel l'auteur déchiffre ce texte, de facture apparemment baroque, en livre une interprétation savoureuse sur le témoignage apostolique, sa transmission et réception et qui, sans négliger l'apport des sciences historiques, ne perd jamais de vue la cause de l'humain qui motive en définitive le désir de la lecture. J'ai dit comment ce livre puisait à la source. Puisse-t-il en devenir le canal pour les lecteurs qui prendront la peine de le lire.

F. GENUYT

Jésus de Nazareth, Autobiographie, texte établi et commenté par André MONTJARDET, Paris, Berg International, 1996, 175 pages, 98 FF.

Étrange idée de mettre sous l'autorité de Jésus un ouvrage autobiographique. Cette manière de procéder dessert ce travail en lui donnant une teinte ésotérique. L'idée se comprend si l'on estime que Jésus a été trahi par les siens : il lui revenait de rétablir la vérité en dénonçant l'imposture paulinienne de sa Résurrection (Cf. p.121).

La fiction n'entame pas le caractère plutôt sympathique du livre. A. Montjardet tient à exprimer sa grande admiration pour l'action de Jésus et de ses disciples. Selon l'auteur, Jésus a lancé un mouvement qui aurait pris la forme d'une épidémie libératrice et fraternelle, affranchie des lois, des dogmes et des institutions. Ce mouvement a inquiété les autorités en place qui le condamnèrent.

L'auteur constate que l'ambition de Jésus a échoué pour la simple raison qu'un de ses disciples posthume, Paul, l'a déclaré ressuscité et confessé Fils de Dieu. Il a ainsi perverti l'intuition originaire du Nazaréen : faire surgir une humanité réconciliée par l'amour et la fraternité et non par la religion. Paul a ainsi été le grand artisan du renversement du "mouvement Jésus" en religion universelle, réplique à l'échelle planétaire de la particularité juive.

Pour défendre cette thèse, A. Montjardet fait preuve d'une grande imagination, malheureusement au détriment de la connaissance historique des textes néo-testamentaires. Cette thèse exprime une conviction personnelle : le christianisme ne sera fidèle à son essence originaire que debarrassé de son revêtement religieux. Sinon, soutien du monothéisme, il ne cesse d'engendrer des idéologies unitaires : fascisme, communisme stalinien, ultra-libéralisme... Libéré de cette gangue religieuse, le christianisme retrouverait la force subversive qui mena Jésus à la mort.

L'auteur estime son livre sulfureux : je ne le pense pas. La thèse qu'il défend est trop ancienne, elle fut mieux présentée par Nietzsche. Il eût mieux valu la renouveler par une démonstration rigoureuse. Ni le genre fiction, ni l'information trop datée ne la permettaient. Le livre est celui d'un militant : il apprend beaucoup sur les rêves idéalistes de l'auteur. Il laisse à son énigme millénaire l'origine du christianisme.

Christian DUQUOC

Olivier CLEMENT, **Corps de mort et de gloire**, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, 140 p.

Dans un livre déjà ancien (*Questions sur l'homme*, Paris, Stock, 1972), D. Clément posait des Questions sur l'homme ; il est évident que sa réflexion le porte avec insistance sur la vocation de l'être humain, chargé d'incarner l'esprit dans un corps vulnérable. Ce livre récent va amplifier magnifiquement la réponse.

Sa pensée plonge ses racines dans l'écriture nourricière, révélatrice de notre nature humaine, et sa parole s'illumine de

toute la poésie retrouvée dans la création.

A partir d'un rappel du sens du christianisme : "incarnation et résurrection de la chair", l'auteur nous donne une définition du corps qui introduit son sujet. Il est utile en effet de réfléchir sur la distinction entre chair et esprit dans la pensée biblique, face au dualisme héllénique. C'est bon de l'entendre dire ; "La chair, c'est l'homme tout entier, mais dans sa limite de créature". C'est ainsi que ce corps peut représenter toute l'ambiguïté du monde, un monde créé par Dieu, béni, et pourtant lieu de mort. Être corps, c'est être exposé, c'est être appelé par l'autre. L'auteur rappelle ici l'insistance d'E. Lévinas sur cette réponse à donner à l'autre et sur l'importance de la communion, qui n'est pas fusion.

Un chapitre important et très beau traite du corps du Christ "tissé de toute la matière cosmique", uni à l'humanité. "Il porte en lui tout l'humain et la polarité du masculin et du féminin". C'est par la liturgie que l'homme s'ancre dans cette chair vivifiante. Le rite chrétien de la liturgie étant communion peut exorciser l'angoisse du corps et la tendance narcissique. La liturgie donne aussi un sens à l'espace et au temps.

Les pages qui suivent s'attachent à décrire le cœur de l'homme (le mot "cœur" étant pris au sens biblique de centre de la personne volontaire) et le travail de l'ascèse qui veut éveiller un corps de gloire à partir du corps de mort. Je relève une très pertinente mise en garde des techniques venues d'Orient, mal comprises, qui visent à "dissoudre dans un Tout, plutôt qu'à "universaliser" *(New-age)* et la fausse sécurité de se croire le Tout ou le Rien et non pas limité et responsable, ce qui est plus exigeant.

Le désir est présenté comme un dynamisme que Dieu insufle à la création entière pour qu'elle avance vers lui. L'auteur dénonce les fausses routes qui ramènent l'homme dans le monde clos du paganisme. Il présente le jeûne et le silence comme une attente de l'époux. Il s'agit là du jeûne spirituel, jeûne du mal, du pouvoir et de la gloire humaine, qui aboutit au partage.

Le christianisme permet d'intégrer la sexualité de la personne humaine et de ce fait, révèle le lieu réel du péché : rencontre aveugle ou ignorance de l'autre. L'auteur cite P. Emmanuel : "La passion cosmique des amants qui se veulent un pour supplanter l'Un", usurpant ainsi l'absolu. Alors que cet amour peut être pressentiment de l'unité et désir que l'autre existe, au-delà de la mort.

Toutes ces pages révèlent une très grande mansuétude pour l'être humain, une indulgence éclairée, qui ne cachent pas cependant un jugement de rigueur du péché. Les chapitres sur l'avortement, le suicide, expriment clairement cette pensée évangélique.

O. Clément parle enfin de la mort pour illuminer de sa connaissance et de son pressentiment ; les mots vivent et palpitent comme ceux d'un prophète. Ils touchent l'intelligence et le cœur, consolent des regrets (voir le sens spirituel des rides !) et confortent les désirs profonds de vie. "La forme, les facultés, les sens du corps, aspirés par l'infini, s'intériorisent alors, l'âme n'est plus intérieure au corps, mais le corps à l'âme".

Une note de quelques pages complète cette vive lumière sur la mort par une réflexion sur la réincarnation (Un compte-rendu a été fait d'un petit livre excellent de Pascal THOMAS sur la *réincarnation*

dans le n° 225 de *Lumière et Vie,* Décembre 1995).

... Des mots humains, chargés de tout le poids de la tendresse divine.

Louise REVELLIN

Alain DURAND, **J'avais faim...**, Paris, 1995, Desclée de Brouwer, 135 p., 92 FF.

Ce livre est d'une si brûlante actualité qu'il pourrait devenir banal : les thèmes de la pauvreté, de la solidarité, de l'option active pour les exclus étant très souvent traités, à tous les niveaux possibles, par des auteurs de différentes sensibilités.

L'étude d'A. Durand échappe à ce défaut de banalité par sa documentation, par le ton de conviction et le courage d'une réflexion rigoureuse.

Toute abstraction est bannie, la pensée se révèle à partir d'études faites sur le terrain de l'exclusion et d'expériences personnelles. Puisqu'il s'agit de la conscience chrétienne affrontée aux drames de la grande misère, c'est au cœur même du christianisme qu'il faut retrouver la source de la vraie charité et le moteur de l'action.

Le cœur du christianisme : c'est la contemplation du Dieu-Trinité dans la personne du Christ. Les pages qui traitent de ce sujet nous entraînent au dépouillement de nos raisonnements, de nos calculs pour nous placer en face du Mystère qui nourrit la vie de l'homme et lui donne toute sa dignité.

Ainsi, cette recherche sur la nature de notre solidarité avec les hommes conduit l'auteur à réfléchir sur l'être de Dieu, jamais replié sur Lui-même — contestant ainsi une théologie de l'Absolu isolé dans une totale omnipotence (p. 51).

Sous des formes et formules qui peuvent bousculer la conscience, on retrouve en profondeur la vérité, le sens du christianisme : l'amour universel qui lie les hommes à Dieu, les hommes entre eux et devient source de vie au sens absolu du terme.

Parmi ces formules, je citerai celle-ci empruntée au Cardinal Kim (p. 20) : "Je pense qu'il est essentiel d'être clair sur le fait que Dieu lui-même est pauvre. Il est Celui qui est, mais Il n'a rien... la pauvreté de Jésus est une introduction à l'essence de Dieu".

Celle de A. Durand qui rappelle fort utilement : "le pauvre n'a pas à être aimé 'pour l'amour de Dieu' mais pour l'amour de lui-même".

Dans certaines pages le ton est celui de l'indignation. Elle est parfaitement justifiée, mais conduit à des citations aux formules excessives ou malheureuses, telle celle de M. Autes (p. 64) "on ne peut efficacement lutter contre la pauvreté sans combattre la richesse".

On aimerait aussi entendre à travers ces pages la plainte de ceux qui ont faim de santé, faim d'un peu de bonheur, faim d'un autre "essentiel" dont la privation crée de grandes souffrances. Mais cette étude d'A. Durand est courte, condensée et vise à l'essentiel : la reconnaissance de notre responsabilité vis-à-vis de nos frères et de la Promesse. Le but est atteint.

Louise REVELLIN

André SEVE, **Aime ta vie**, Paris, Bayard Editions/Centurion, 1996, 158 p., 79 F.

"Aime ta vie" nous dit A. Sève : c'est là le titre de son dernier livre, qui regroupe "20 méditations sur l'adhésion".

Mais si ma vie n'est pas aimable ? Et si elle est franchement terrible ? Comment une telle invitation peut-elle être décemment adressée à tous, donc aussi bien à celui ou celle dont la vie est laminée par la souffrance ?

Justement, réplique A. Sève : aime ta vie, toi-même, les tiens, ton lieu, ton présent — que tu n'aimes pas. Car même et surtout dans les situations difficiles, cet acquiescement à ce qui nous est donné de vivre est selon lui la seule voie qui conduit à la plénitude à laquelle chacun aspire : une paix et une joie solides, malgré tout.

Or une telle attitude — qui répond à l'unique commandement du Christ : "aime" — n'est possible et féconde que parce qu'elle se fonde sur la foi en un Dieu qui nous aime le premier, nous accampagne et "qui fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment" (Rm 8,28) : c'est cette confiance dans la Parole qui donne de l'horizon à une situation qui par elle-même ne l'engendre pas.

C'est donc en réponse à des situations concrètes — celles précisément qui font objection — que l'auteur explore les résistances, parcourt les obstacles qui surtout en nous-mémes, s'opposent à l'accueil de ce qui vient à nous. Il affronte ainsi le piège du dolorisme : accepter une souffrance, ce n'est pas la nier, ni à l'inverse la justifier; mais, autant que c'est possible, lui donner sa *juste* place, ne pas lui laisser cacher ou gâcher *toute* la vie. Nous frayer ainsi une voie à travers elle ; être attentif a ce qui, en dépit du mal, demeure bel et bon : le goûter pleinement, et peut-être faire alors reculer la souffrance.

Reste que la portée, mais aussi la limite de ces propos vient de ce qu'ils ne peuvent être réellement utiles, à titre d'exercices spirituels, qu'à des chrétiens. Or, dans la foi ou non, n'est-ce pas plus largement l'amour reçu qui rend la vie vivable ? C'est pourquoi il apparaît plus légitime de recevoir l'invitation "aime ta vie", du Christ et pour soi-méme, que de la transmettre à autrui à titre de pieux conseil : ne risquerions-nous pas en effet de sous-estimer parfois le malheur d'autrui ? Or, précisément, la méditation d'A.Sève est plus convaincante face aux misères ordinaires — lassitudes et irritations — que dans ce qu'on peut appeler les "situations-limites" : à l'hôpital psychiatrique, dans les prisons, les camps de concentration, là où des enfants sont martyrsés, que reste-t-il parfois de la vie sinon le désespoir ? ou, même dans la foi nue de Job, le cri vers Dieu, auquel répond celui du Christ en croix ?

Envers celui qui ne peut alors aimer sa vie, l'urgence pour nous n'est-elle pas d'abord de nous efforcer, dans l'amour du Christ, de la rendre plus aimable ?

Maud CHARCOSSET

Thierry GAMELIN, **Cet amour qui guérit**, Paris, Brepols, 1996, 250 p.

Ce livre est le fruit d'une longue expérience de la souffrance et d'un retour à Dieu par une authentique conversion du cœur, aussi mérite-t-il tout le respect du lecteur.

Son message est le suivant : seule une réconciliation avec le Père rend possible le pardon qui libère l'être et le guérit.

Il semble que ce message gagnerait en force par plus de sobriété. Le style parlé, trop prolixe, impatiente et rend pénible la lecture. Trop d'importance est donnée au sentiment, à l'émotion, au détriment de la raison et d'un esprit critique bien maîtrisé. Le jugement porté sur la réincarnation paraît trop léger, cette croyance pose des questions plus profondes. Il est aussi bien hasardeux de "limiter" le mal à ce qui

touche l'homme seul et vouloir le définir dans ces limites. Cette longue "conversation" est coupée de petits poèmes et d'exercices pratiques pour conduire à l'oraison.

Louise REVELLIN

Sœur MARIE-ANCILLA, **La règle de saint Augustin**, (Initiation aux Pères de l'Église), Paris, 1996.

Sur la base d'une fréquentation assidue des meilleurs auteurs d'aujourd'hui, sœur Marie-Ancilla présente un commentaire approfondi de la règle de saint Augustin. Il s'agit en somme de restituer le contexte augustinien de cette législation qui devait, dans l'Église latine, s'avérer si féconde. On retiendra notamment les excellentes pages sur l'articulation entre unité et charité, et plus largement ce qui concerne le primat de la vie commune. C'est l'ensemble de l'œuvre de l'évêque d'Hippone qui constitue l'horizon d'intelligibilité de cette axiomatique : voilà ce que l'auteur nous fait magistralement découvrir.

Dominique CERBELAUD

Gilles CHAILLOT, **Prier à Saint-Sulpice avec Jean-Jacques Olier**, Paris, PDB, 1995, 143 p.

Ce petit livre original dans son intention et sa composition est d'abord une biographie de Monsieur Olier, fondateur de la Compagnie de Saint-Sulpice. L'auteur rappelle la rencontre décisive avec Agnès de Langeac et souligne l'abandon au Saint-Esprit. Il met en lumière le sens apostolique et pastoral d'Olier. La doctrine spirituelle d'Olier est l'œuvre de l'Esprit formant en nous la vie filiale de Jésus. Elle constitue une pédagogie simple, centrée et libératrice. Avec un procédé concret d'inclusion, le livre commence et s'achève par une sorte de visite spirituelle de l'église Saint-Sulpice à Paris. Au total, cet essai est un témoignage bienvenu sur un maître spirituel de l'École Française dont l'actualité devrait être beaucoup mieux reconnue.

J.-Cl. SAGNE

Denys L'AREOPAGITE, **Traité de la théologie mystique**, postface par Joseph Beaude, Compagnie de Trévoux, 1995, 28 p.

Joseph Beaude a remis à la disposition du lecteur la traduction du court traité du Pseudo-Denys par un feuillant du XVII[e] siècle, Jean de Saint-François. Cette traduction de 1608 est reproduite avec l'orthographe de l'époque. La beauté de la langue enveloppe de mystère l'intuition de Denys sur la divinité qui dépasse toute affirmation et tout négation : *"Dieu a fait sa cachette dans les ténèbres"... "...la plus que resplendissante obscurité du silence"*. Les amateurs de théologie négative seront heureux d'accéder à ce petit joyau.

J.-Cl. SAGNE

Table des matières du tome XLV 1996

Thèmes d'ensemble

La violence et Dieu. Rigueur et pardon **226** 1-96

L'Apocalypse. Le livre du désir **227** 1-96

La société sans projet ou l'exil du sens **228** 1-96

Autorité et dissentiment. Du gouvernement de l'église **229** 1-96

Le rire : thérapie du fanatisme **230** 1-96

Editoriaux

Violence du surnaturel **226** 3-5

"Apocalypse now ?" **227** 3-5

L'insignifiance annoncée **228** 3-5

Consentement et dissentiment **229** 3-6

Le rire multiforme **230** 3-5

Articles

ABÉCASSIS A., Le rire des patriarches **230** 7-14

BEDOUELLE G., Le rire selon Woody **230** 21-26

BOISMARD M.-E., Le sort des impies dans l'Apocalypse **227** 69-79

BONY P., Prophétie(s) et dissentiment **229** 7-25

BOURGEOIS H., L'appel au pardon et son impact sur la violence **226** 43-52

CERBELAUD D., L'humour en christianisme : une qualité qui fait défaut **230** 53-60

CHAUVET L.-M., Le fondement sacramentel de l'autorité dans l'Église **229** 67-80

CHIRPAZ F., La violence dans l'expérience humaine : fragilité et puissance **226** 7-18

CLERGET J., Le rire et le jeu **230** 27-35

CUGNO A., Sens et gratuité **228** 53-60

DUFFÉ B.-M., A la recherche d'une autorité perdue **229** 27-38

DUQUOC Ch., Rire, humour et magistère **230** 61-73

DUVAL E., Sens... souffrances, en banlieue .. **228** 27-52

FAVRE R., Le rire dans tous ses éclats **230** 15-20

FRUCHON P., Sens et vérité **228** 61-72

GIROUD J.-C., L'Agneau égorgé et debout **227** 35-42

GUERY D.-E., Les signes de la Femme et du Dragon (Ap 12) **227** 23-33

JAFFRO L., Humour et libre pensée 230 37-51
MARIN P., Le Christ, la vie et la mort du sens 228 73-80
MARTELET G., Sur l'ultime violence 226 53-62
MARTIN F., L'auteur identifié, l'auteur autorisé 227 7-21
MATAGRIN G., Une expérience de dissentiment 229 39-52
PRIGENT Y., Dépression, sens, signification 228 7-16
SAGNE J.-C., "Oui, je viens bientôt" : le désir et l'espérance 227 43-54
SAGNE J.-C., L'obéissance ou le travail de la naissance à soi-même 229 53-65
SEGUY J., Millénium, Troisième Age et Jérusalem céleste 227 55-68
SIMON M., Perte du sens et fin des idéologies 228 17-26
TRACY D., Tendresse et violence de Dieu 226 63-74
TRUBLET J., Les effets pervers de l'Exode 226 19-41

Chroniques

MAHER E., La joie insolite chez Jean Sulivan........... 226 75-78
ROLLIN F., Chronique de Morale : au sujet d'"Evangelium Vitae" (I) ... 228 81-88

Positions

CARRA DE VAUX B., L'œcuménisme : impossibilité ou réalité ?.. 230 81-83
CATTIN Y., La Théologie peut-elle se suffire d'un unique discours anthropologique ? 227 81-91
DELORME B., L'impossible œcuménisme................... 230 75-80
DELORME B., La crise des vocations et la formation des prêtres 226 79-84
DELORME B., Les théologiens et la loi naturelle........................... 226 85-88
RAGUIN Y., Evangélisation et dialogue inter-religieux. 229 81-87

Comptes rendus

ALILI R., Qu'est-ce que l'islam ? 229 89
AZAR E., Les Odes de Salomon 229 91
BOWMANN F., Le Christ des barricades (1789-1848).... 226 93-94
CHAILLOT G., Prier à Saint-Sulpice avec Jean-Jacques Olier 230 92
CLEMENT O., Corps de mort et de gloire 230 88-90
CULLMANN O., La prière dans le Nouveau Testament........................ 229 93
DENYS L'AREOPAGITE, Traité de la théologie mystique 230 92
DREWERMANN E., L'Evangile de Marc 226 92
DREWERMANN E., La Parole et l'angoisse 226 92-93
DURAND A., J'avais faim.... 230 90
FERLAY Ph., Cœur du Christ, mystère de Dieu... 229 92

GAMELIN Th., Cet amour qui guérit	**230**	91-92
GIBELLINI R., Panorama de la théologie au XXe siècle	**226**	91
GISEL P., Corps et Esprit ...	**226**	94
HABERMAS J., Textes et contextes	**226**	92
HÄRING B., Plaidoyer pour les divorcés mariés	**228**	92
HOYLAND G. de, Sermons sur le Cantique des Cantiques	**229**	93
JACQUIN F., Jules Monchanin prêtre	**229**	90-91
JEANROND W.G., Introduction à l'herméneutique théologique	**227**	93
JOSSUA J.-P., Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire	**228**	89-91
LUNEAU R., Tous les chemins ne mènent plus à Rome	**227**	94-95
MALINGREY A.M., La littérature grecque chrétienne	**229**	91-92
MARIE-ANCILLA, La Règle de saint Augustin	**230**	92
MARTIN F., Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Ecritures	**230**	85-88
MBALA-KYE A., La pastorale dans une ville d'Afrique, Yaoundé	**227**	93-94
MEYNEN D., L'Eucharistie ...	**226**	91
MONCHANIN J., Lettres au Père Le Saux	**229**	90-91
MONJARDET A., Jésus de Nazareth. Autobiographie	**230**	88
PUEL H., Les paradoxes de l'économie, l'éthique au défi	**226**	92
QUERE F., Le sel et le vent	**226**	89-90
SCHATZ K., La primauté du Pape	**226**	91
SEGALEN J.M., Prier 15 jours avec S. Alphonse de Liguori	**229**	93
SEGALEN J.P., Prier avec Jésus	**229**	92
SEGALEN J.P., Prier avec Marie	**229**	92
SÈVE A., Aime ta vie	**230**	91
SOUTHEY A., Pour que le Christ soit formé en nous	**229**	92
THOMAS P., Découvrir le christianisme	**228**	92
URS VON BALTHASAR H., Credo	**226**	89
VARONE F., Ce Dieu juge qui nous attend	**226**	91
ZUMSTEIN J., Sauvez la Bible	**228**	91
Coll., Louis Massignon et le dialogue des cultures...	**229**	89-90

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 1997

Nom ....

Rue ....

Code postal .... Ville ....

Pays .... Votre numéro d'abonné(e) ......

	ordinaire	solidarité
France	240 F	300 F
Etranger	275 F	350 F

Pour les cinq numéros, le supplément par avion est de 50 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 1997 vous donne droit aux n°s 231-235 dont les thèmes sont présentés p. 52.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon

Le gérant : Ch. Duquoc - Imprimerie BOSC Frères - 69600 OULLINS
Dépôt légal : 9524 - 4e trimestre 1996 - Commission paritaire : N° 50.845